



Уральский
федеральный
университет

имени первого Президента
России Б.Н. Ельцина

Уральский гуманитарный
институт

С. А. АЗАРЕНКО

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Учебное пособие



МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
УРАЛЬСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИМЕНИ ПЕРВОГО ПРЕЗИДЕНТА РОССИИ Б. Н. ЕЛЬЦИНА

С. А. Азаренко

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Учебное пособие

Рекомендовано методическим советом
Уральского федерального университета в качестве учебного пособия
для студентов вуза, обучающихся по направлению подготовки
47.03.01 «Философия»

Екатеринбург
Издательство Уральского университета
2021

УДК 930.1(075.8)
ББК С03я73-1
А35

Под общей редакцией
Т. Х. Керимова

Рецензенты:

кафедра общих гуманитарных дисциплин
Уральской государственной консерватории им. М. П. Мусоргского
(заведующий кафедрой доктор философских наук, доцент *Д. И. Макаров*);

О. Д. Агапов, доктор философских наук, профессор
(ЧОУ ВО «Казанский инновационный университет
им. В. Г. Тимирязова»)

Азаренко, С. А.

А35 Философия истории : учебное пособие / С. А. Азаренко ;
под общ. ред. Т. Х. Керимова ; Министерство науки и высшего
образования Российской Федерации, Уральский федеральный
университет. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2021. – 184 с. –
Библиогр.: в конце глав. – 30 экз. – ISBN 978-5-7996-3258-8. –
Текст : непосредственный.

ISBN 978-5-7996-3258-8

В учебном пособии дается обстоятельный обзор современной философии истории. Рассматривается весь комплекс основных философско-исторических проблем, анализируется опыт социально-гуманитарного и повседневного познания. Методологическим центром является тезис об «историчности бытия», который используется в качестве матрицы для анализа отдельных аспектов историчности – исторического времени и коммуникации, социальной реальности и человеческой практики, социальной институции и группы, социального тела и пространства повседневности.

Для студентов философского и других гуманитарных факультетов и всех, кто интересуется проблемами истории и тенденциями развития современной философии и социально-гуманитарных наук.

УДК 930.1(075.8)
ББК С03я73-1

На обложке:

Развалины античного города Иераполиса (Турция).

Останки древнегреческого гимнасия.

Фото С. А. Азаренко

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	4
Глава 1. Проблема предметности философии истории	8
Глава 2. Методологические предпосылки исследования философии истории	15
Глава 3. Традиционное общество и зарождение историзма	28
Глава 4. Нововременная философия и преддверие историзма	42
Глава 5. Социально-исторические теории в эпоху индустриального общества	49
Глава 6. Проблема формирования неклассического историзма	55
Глава 7. Феноменология, онтология и историческое время-пространство	61
Глава 8. Русская философия истории	68
Глава 9. Современные модели описания исторического	86
Глава 10. Историческое время, язык и коммуникация	98
Глава 11. Историчность и этнические различия	109
Глава 12. Социальная реальность и человеческие практики	121
Глава 13. Социальные институты и группы	136
Глава 14. Социальное тело и пространство повседневности	143
Глава 15. Проблема смысла истории	157
Глава 16. Исторические перспективы социальной системы	165
Заключение	182

ПРЕДИСЛОВИЕ

Данное учебное пособие методологически и концептуально ориентировано на преподавание философии истории на философском и других гуманитарных факультетах. За многолетнюю историю преподавания философия истории в достаточной степени формализовалась и поэтому стала нуждаться в обновлении. Вне всякого сомнения, она обладает несомненным исследовательским потенциалом, помогающим адекватно осмыслить и динамику общества, и тенденции развития социально-гуманитарных наук в целом. Учебное пособие основывается на обобщении имеющегося опыта преподавания философии истории на философском факультете. В нем рассматривается основной перечень философско-исторических проблем в соответствии с государственным стандартом для высших учебных заведений. Пособие составляет основу курсов «Социальная философия», «Социальная антропология», «Социальная феноменология», «Философские проблемы социально-гуманитарных наук» и может использоваться на философских курсах, читаемых на других гуманитарных факультетах. Учебное пособие состоит из шестнадцати глав, каждая из которых вполне самостоятельна и в то же время взаимосвязана с другими главами. В целом они дают полный обзор основных разделов современной философии истории. Три первые главы имеют вводное значение. В них доказывается необходимость философии истории: определяются методологический потенциал и пределы различных моделей концептуализации истории.

Это позволяет вместо традиционного понимания истории как «прошлого» ввести новое понятие истории как «реального процесса человеческого бытия». Кроме того, это дает возможность рассмотреть историю с позиции как классической, так и неклассической и постклассической методологии и обнаружить логику смены исследовательской парадигмы и превращения философии истории

в социальную науку. Методологическим ядром учебного пособия является положение об «историчности бытия», вокруг которого строится философско-историческая тематика, сосредотачивается обобщаемый философский опыт социально-гуманитарного и повседневного познания (главы 2–7). Исходным для нас является социально-топологический подход, согласно которому быть – это значит со-быть с другими в разграничении и различении, это значит быть в сообщении с ними, совершая соби́рание вместе и достигая взаимопонимания, воспроизводясь в качестве сообщества в определенном времени и пространстве. Взаимодействие людей порождает время и пространство их бытия. Время-пространство – это обживаемое и порождаемое во взаимодействии людей место.

Положение об историчности бытия строится на противопоставлении двух пониманий бытия – как самотождественного бытия и как процессуального исторического бытия. Последнее предполагает, что «быть» – это значит быть в становлении, быть в развитии, быть в изменчивости, быть в событии, т. е. люди не просто пребывают во времени, но живут самим временем. И потому основной вопрос здесь не *почему*, а *по кому* время простирается в различных взаимодействиях людей. Постановка вопроса об историческом времени кого-то – это обращение к тем, кто способен к развитию и преобразованию в социальных отношениях. В главах 8–16 идея «историчности бытия» используется в качестве основы для исследования отдельных аспектов исторического бытия – языка и коммуникации, этнического различия, социальной реальности и практики, телесности и пространства повседневности.

Онтология со-бытия – это онтология всех тел: живых и неживых, чувствующих и говорящих. «Тело» означает то, что находится напротив, возле, с другим телом, в дис-позиции. Не только от одного «сам» к некоторому «другому», но прежде всего от себя к себе: тело является разделением и отправной точкой от себя, к себе, рядом-с-собой. Мы находимся в говоре Вселенной. Язык выставляет напоказ множественную единичность, и в нем сущее целиком выставляется как смысл, т. е. как изначальное разделение, в соответствии с которым все сущие связаны с другими сущими. «Языка»

как такового нет, а есть языки и речевые акты, и голоса, есть изначальное разделение голосов, то бишь есть то, что связывает одно с другим. В языке человек не является истоком мира или его целью. Через человека мир является выставляющим себя напоказ со всем собственным бытием-в-месте-со-всем-сущим в мире. Бытие кажется себя как некое «между» и как некое «с» единичностей. И язык, по сути, есть в этом «с» стягивающее единичные сущие. Прежде чем стать словом или языком, «язык» является расширением и одновременностью «с», поскольку он – проявление тела, его способность касаться другого тела, что и есть о-пределение тела. В нашей речи постоянно фигурируют такие формы, как «говорить с», но это то же, что и «жить с» и «спать с» – это различные способы вы-сказать бытие как коммуникацию. В связи с этим мы используем такое понятие, как бытие-в-коммуникации.

Онтологическая парадигма обосновывает положение о том, что рассмотрение исторического бытия без обращения к области языка и коммуникации невозможно. Язык к тому же несет в себе своеобразную «картину мира» того или иного народа. Знаки и коммуникация размечают и разграничивают пространство взаимодействия людей и потому являются важными составляющими исторического процесса. Обращение к социальной онтологии заставляет понять, что история конкретна, как история какого-то народа. Каждый этнос конструирует свое пространство бытия и свойственный ему способ поведения и говорения. Это предполагает, что история народов носит множественный характер, и заставляет критически относиться к идее «всеобщей истории». Реальность социального бытия опосредована социальными отношениями, причем последние не безлики, а состоят из определенных «позиций», соединяющих группы людей посредством практик. Предполагаемый нами подход позволяет уйти от субстантивации исторических объектов. Необходимо понимать, что семья или государство – не субстанции, а инстанции, реализующиеся через взаимодействие соответствующих противоборствующих групп. Мир социальных отношений – это пространство онтологического соучастия, а не пространство механической причинности. Первой онтологической

величиной человека является его тело или телесность. Мы говорим здесь о телесных практиках и техниках, которыми социальность «снабжает» каждого в отдельности индивида. Таким образом, рассмотрение истории с позиции социальной онтологии позволяет изучать философию истории с опорой на социальную событийность.

Глава 1

ПРОБЛЕМА ПРЕДМЕТНОСТИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Цель главы – обосновать необходимость рассмотрения истории в качестве процессуального феномена, показать, что история несводима к исследованию прошлого, а является реальным процессом человеческого бытия. Поэтому не следует ограничиваться поиском сущности истории или ее особого смысла, а необходимо рассмотреть историю в качестве реального человеческого со-бытия, т. е. такого социального процесса, который воспроизводится и производится в ходе конкретного взаимодействия людей с опорой на социальные практики.

Слово «история» происходит из древнегреческого языка и несет в себе определенную двойственность: с одной стороны, оно обозначает саму историческую реальность, а с другой – может трактоваться как наука или рассказ. Социальное бытие исторично, потому что происходит в развитии и изменчивости, или, другими словами, относится к времени-пространству общества. История – это наука, относящаяся к проблеме времени бытия человека, она постоянно развивается. Если сначала в центре ее внимания были крупномасштабные войны и революции, деятельность правителей и героев, то современные исследования обращаются к повседневной жизни групп и отдельных людей. В сфере анализа оказалась историчность бытия как со-бытия, подразумевающего сбывания или осуществления людей относительно друг друга в совместности. Рождению философии истории способствовала проблематика исторического бытия, ее интересами стало определение специфики исторического бытия, а также многие другие вопросы сложного исторического процесса, например, преемственности, членения исторического процесса на стадии, смысла истории и др. В итоге с неизбежностью к этим задачам в современной философии исто-

рии добавляется проблема осуществления или самореализации отдельного индивида во времени. Классическая философия истории развилась до границ социальной философии, но при этом не растерялась в ней.

Исследования историков, социальных феноменологов, этнологов и других социальных ученых явились теоретической подоплекой современных подходов в истории. Именно они обратили наше внимание к онтологическим сторонам повседневности, таким как временность и пространственность, психология малых групп, а также всевозможным регуляторам социального бытия – мифам, престижу и т. п. В исследованиях исторического бытия современности преобладают подходы, исходящие из того, что прошлое (и настоящее, и будущее) предполагает элемент конструируемости, и потому его пребывание обнаруживается не только в *фактических* документальных источниках, но и в *воображении* художественных романов об истории или устных свидетельствах и живых пересказах участников событий. Была установлена опосредующая роль языка и коммуникации в целом в историческом процессе, взаимодействие в реальности сопряжено с онтологией знаков, которые отмечают и разграничивают поле взаимодействия людей. В современном топологическом философствовании время человеческого бытия разворачивается через время бытия взаимодействующих социальных тел, поэтому актуализировались исследования демографического и гендерного поведения, которые связаны как с интимным индивидуальным поведением людей, так и самыми общими социально-историческими процессами в области семьи, миграциях, этических установках и системе ценностей людей.

Какое понятие для нас является ключевым, если для характеристики исторического процесса мы используем такие понятия, как постоянно повторяемые процессы (циклы), становление, развитие, непрерывности, события? За всеми этими понятиями стоит понятие *времени*. Не случайно в нашем языке живут такие определяющие выражения, как *всему свое время*, *время все покажет*, *время все расставит по своим местам!* По отношению к чему или к кому мы говорим о времени? По отношению к человеку.

И значит, основным вопросом для нас является не *почему*, а *по кому* существует время, которое обладает способностью простирается, обретая пространственные формы, благодаря различным взаимодействиям людей. Более того, человеку приходится жить под знаком конечного времени, он знает, что в конечном итоге умрет, поэтому для него важно не только то, что он пребывает во времени, но и то, что он живет самым временем. Философский подход к вопросу о времени означает постановку вопроса о времени «кого-то», кто способен к развитию и кто, уже развившись, может проявить способность к последующим преобразованиям в различных возможных социальных со-бытиях. Понимание истории через процесс самореализации человека во времени обретает свою воплощенность в плоскости социальных отношений. Для представления полноты этого процесса необходима как «развивающаяся» модель истории Г. Гегеля, так и феноменология временных состояний Э. Гуссерля, а также онтология (топология) со-бытия М. Хайдеггера. Важным открытием социальных наук, которое совершил К. Маркс, явилось то обстоятельство, что человек не равен себе, но он равен группе людей, объединенных какой-либо практикой в течение какого-то времени. Поэтому отправным началом для исторического процесса является не отдельный индивид, а взаимодействующая группа, сообщество или общество. Совокупность всех взаимодействий людей, в которых они осуществляются и самореализуются, в известной степени и является историческим процессом. Процесс этот полон случайностей, спонтанностей, совпадений и ничем не предопределен.

Время и пространство бытия производятся отношениями людей. Обживаемое и порождаемое во взаимодействии людей место — это время и пространство. Первые человеческие цивилизации производили время и пространство своего бытия *во время* (почему речь и идет о первичности времени) обживания природных речных водоемов. Плодородные почвы в разливах рек способствовали воспроизводству жизни людей. Эти обживаемые территории в будущем превращались сначала в «священные» места, а затем постепенно в обыденные места человеческого проживания. Из года в год

с хозяйственной целью осуществлялось освоение и обживание крупных водоемов людьми. В результате в дальнейшем рождалось опространствливание времени. Циклическое – это первое представление о времени и пространстве. В христианстве появляется линейное время-пространство: сотворение мира – явление Христа – Страшный суд. Для отражения социального времени-пространства нами используется термин «топологема», этим мы подчеркиваем, что нас интересует пространственность (топос), которая собирается (легейн) во время взаимодействия людей. В социальных науках используется также термин «хронотоп». Для прояснения воспользуемся примером, близким и понятным университетскому сообществу: время взаимодействия и общения преподавателей со своими студентами в ходе образовательной практики опространствливается в аудиторное пространство. Первичным здесь является параметр времени общения и вместе с тем «сформированное» на его основе «место» образовательного процесса. Университет со всеми своими подразделениями, архитектурой, интерьерами и прочими формами, обслуживающими преподавателей со студентами, представляет собой своего рода культурную «топологему» социальности.

Отметим и то обстоятельство, что первоначальное взаимодействие людей происходило главным образом в рамках физического пространства, а затем все больше с ростом различных форм социального бытия (дома, институты, города, государства) шло расширение социального пространства. Людям приходится жить в сконструированном ими времени-пространстве. В современности использование различных технологий стало сужать пространство человеческого обитания. Но говорить при этом, что происходит упразднение пространственного параметра, например, в мире «программного обеспечения», и что вследствие этого «пространство больше не устанавливает пределы действия и их последствиям и имеет мало значение, если вообще имеет»¹, как это делает З. Бауман, нам представляется некорректным. Конфигурирование человеческих сил, состояний и взаимодействий является временем-пространством их бытия в самом широком спектре человеческих

¹ Бауман З. Текучая современность. СПб. : Питер, 2008. С. 128.

отношений, где трудно освободиться, в том числе и от неторопливых прогулок по аллее или услуг старого автомобиля.

Важно понимать, что социально-исторический процесс основывается на механизмах общительности, самоорганизации и самореализации. И исторически перспективным является сообщество, которое образовывалось на основе самоорганизации и может функционировать на принципах самоуправления, где нет нужды в «центре» и «пирамиде» власти, где каждый в отдельности ответственен. Социальность здесь рассматривается не в качестве чего-то внешнего по отношению к отдельным индивидам, а в качестве такой формы совместного взаимодействия, в которой они реализуют свою персональную волю, способности и умения. История в этом случае осуществляется через взаимораскрытие и взаиморазвертывание общественной формы через индивидуальную, и наоборот, индивидуальной формы – через социальную. Иными словами, история совершается в процессе происходящей совместной самоорганизации людей с воплощаемой одновременно в ней самореализацией индивидов. «Акцент в этом истолковании истории, – отмечает В. Кемеров, – сделан именно на трактовке живой деятельности людей, ибо в ней осуществляется сложный переход комбинации совместных действий людей в композицию способностей индивида, а через нее – в предметную комбинацию непосредственной деятельности»². Здесь необходимо особенно подчеркнуть, что без человеческой самореализации исторический процесс не может происходить.

Контрольные вопросы

1. В чем состоит предмет философии истории?
2. Чем характеризуется историчность бытия?
3. Какие современные философские направления явились теоретической подоплекой философии истории?
4. Какое понятие для философии истории является ключевым?
5. Какова проблематика времени в философии истории?

² Кемеров В. Е. Социальный процесс и динамика философии // На философских перекрестках : монография. М. : Акад. проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2019. С. 201.

Библиографический список

Агамбен Дж. Грядущее сообщество / Дж. Агамбен. – Москва : Три квадрата, 2008. – 144 с. – ISBN 978-5-94607-107-6.

Азаренко С. А. Философия и история / С. А. Азаренко // Философия: учеб. пособие / под общ. ред. Т. Х. Керимова. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2013. – С. 67–87. – ISBN 978-5-7996-0950-4.

Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт / Ф. Р. Анкерсмит. – Москва : Европа, 2007. – 612 с. – ISBN 978-5-9739-0127-1.

Арьес Ф. Время истории / Ф. Арьес. – Москва : ОГИ, 2011. – 304 с. – ISBN 978-5-94282-635-2.

Арон Р. Лекции по философии истории / Р. Арон. – Москва : Либроком, 2010. – 336 с. – ISBN 978-5-397-01505-9.

Артог Ф. Время мира, история, историческое письмо / Ф. Артог // Новое лит. обозрение. – 2007. – № 83. – С. 22–35.

Артог Ф. Порядок времени, режимы историчности / Ф. Артог // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. – 2008. – № 3. – С. 19–38.

Бауман З. Текучая современность / З. Бауман. – Санкт-Петербург : Питер, 2008. – 240 с. – ISBN 978-5-469-00034-1.

Бланшо М. Неопишемое сообщество / М. Бланшо. – Москва : Моск. филос. фонд, 1998.

Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность / Ф. Бродель // Философия и методология истории. – Москва : РИО БГК им. И. А. Бодуэна де Куртене, 2000. – С. 115–142.

Бурдьё П. Практический смысл / П. Бурдьё. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. – ISBN 5-89329-351-7.

Гегель Г. В. Ф. Введение / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – Санкт-Петербург : Наука, 1993. – С. 57–158.

Гидденс Э. Устроение общества : очерк теории структуризации / Э. Гидденс. – Москва : Академический проект, 2005. – 528 с. – ISBN 5-8291-0629-9.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль. – Санкт Петербург : Владимир Даль, 2004. – 400 с. – ISBN 5-93615-017-8.

Зиммель Г. Проблемы философии истории: этюд по теории познания / Г. Зиммель. – Москва : Либроком, 2011. – 176 с. – ISBN 978-5-397-01720-6.

Кемеров В. Е. История // Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2015. – С. 285–288.

Кемеров В. Е. Социальный процесс и динамика философии // На философских перекрестках : монография. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2019. – С. 190–219. – ISBN 978-5-8291-2452-6 АП; ISBN 978-5-8868-7250-7 ДК.

Керимов Т. Х. Общество и история / Т. Х. Керимов // Керимов Т. Х. Социальная философия : учебник. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2018. – С. 110–126. – ISBN 978-5-7996-2305-0.

Кнабе Г. С. Общественно-историческое познание второй половины XX века, его тупики и возможности их преодоления / Г. С. Кнабе // Одиссей. Человек в истории. – Москва : Наука, 1993. – С. 247–256.

Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше // Соч. : в 2 т. – Москва : Мысль, 1997. – Т. 1. – С. 158–230.

Уайт Х. Метаистория / Х. Уайт. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. – 528 с.

Фуко М. Ницше, генеалогия, история / М. Фуко // Философия эпохи постмодерна. – Минск : Красико-принт, 1996. – 208 с.

Глава 2

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ИССЛЕДОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Цель главы – обосновать необходимость рассмотрения истории с позиции классической, неклассической и постклассической методологии, показать логику смены исследовательской парадигмы и превращения философии истории в социальную науку. Для этого потребуется определить влияние, которое оказывали на философию истории феноменология, этнометодология, семиотика, социология и т. д., а также ответить на вопрос о том, почему аналитика «крупномасштабной» истории сменяется описанием различий поведения больших и малых групп, определяемых различиями в телесных и коммуникативных практиках.

Быть – это значит со-быть с другими в различении и разграничении, быть в сообщении с ними, достигая взаимопонимания и совершая собрание вместе, воспроизводясь в качестве сообщества в определенном времени и пространстве. Онтологический и лингвистический поворот, произошедший в современной философии, мы полагаем, сделал явным то, что мы называем бытием-в-коммуникации, где под коммуникацией понимается сообщаемость как взаимодействие людей, подразумевающее их во всей полноте тела, местности и интересующего их положении вещей. На самом деле, социальная онтология показывает нам, что быть можно только через бытие в отношении с другими, поэтому индивид или сообщество – это всегда множественности, существование которых совершается через самовоспроизводящиеся и самоорганизующиеся механизмы коммуникации. При этом различные нормы и смыслы окончательный вид принимают в самих этих отношениях, соответственно, сами отношения и представляются определяющими, агентами коммуникации в них становятся ответственные за свои действия участники взаимодействия, а не полагающие себя субъекты.

Феноменология сообщаемости. Конструирование мира людьми со времени традиционного общества производилось через различного рода социальные практики, в основании которых находились два ключевых действия – складывание и вычитание. И потому, например, у древних греков арифметика (счет) и геометрия (оперирование пространственно-телесными объектами) были связаны, а математика считалась истоком порождения культуры. Анализируя это обстоятельство, Э. Гуссерль приходит к выводу, что «начало» геометрии у греков фактически совпадает с «началом» интерсубъективности (сообщества) и «началом» языка (сообщение). И тем самым он показывает перспективность решения данного вопроса средствами феноменологического подхода. Практическая деятельность людей побуждают их производить определенные действия с пространственно-телесными объектами, приумножать или справедливо делить землю, добычу или собственность. То есть сообщаемость людей в связи с организацией пространства и оперированием телесными объектами формировала сообщество. В ходе этого процесса они вырабатывали техники счета и порождали представление об идеальной предметности (числе). Э. Гуссерль отмечает, что геометрия и родственные ей науки имеют дело с пространственностью и возможными в ней фигурами, формами движения, деформирующими преобразованиями, поскольку они являются измеримыми величинами. Потребности практической жизни нацеливали людей на производство выгодных в каждом определенном случае форм и усовершенствований.

В природе нет прямых линий, идеальных окружностей, прямых углов и идеальных плоскостей. Именно в ходе практического присвоения и освоения мира люди приходят от плоти к плоскости, от округлости – к кругу, от линии – к прямой. То есть производятся идеальные предметности и открываются закономерности обращения с ними. Производство смыслов (истин), что особенно подчеркивается Э. Гуссерлем, носило коммунальную природу, включающую сообщество индивидов, воспроизводящих истины и несущих за них полную ответственность. Ибо каждая наука «подключена» к открытой цепи поколений сотрудничающих друг с другом инди-

видов, известных или безызвестных исследователей. То, что производится субъективно каким-то отдельным мыслителем, например, теорема Пифагора, обладает объективным значением, оно сверхвременно и идеально и может передаваться в качестве одного и того же.

Этот процесс производства смыслов в intersубъективном сообществе совпадает с порождением языка, так как их объективность не смогла бы конституироваться без чистой возможности, заключенной в чистом языке вообще. Именно в слове происходит не запись личной вещи, но производство объекта. Поэтому приходится подчеркивать значение языка или сообщаемости в целом в порождении сообщества, и наоборот. Ибо только на основе языка как элемента традиции мог происходить процесс порождения смыслов, их накопления и прироста, а значит, и воспроизводство сообщества в процессе сообщаемости. Гуссерль настаивал, что данный процесс возможен был только на основе однозначной трансляции смыслов. Всякое отклонение от однозначности, с его точки зрения, могло служить прерыву процесса сообщаемости в сообществе. Между тем разнообразие культур служило доказательством того, что этим процессом дело не ограничивается. Впоследствии Ж. Деррида открывает другой источник «контекстуального» прироста смыслов, который действует вопреки рациональным предположениям Э. Гуссерля.

Онтология сообщаемости. М. Хайдеггеру принадлежит заслуга показа необходимости онтологического (а затем и топологического) подхода в решении данной проблемы. Уже его начальные феноменологические исследования были обращены к проблематизации фактического жизненного опыта как дотеоретического и дорационального опыта, характеризуемого временностью как таковой. В отличие от Э. Гуссерля его интересуют не только действия сообщаемости в научном сообществе, но и эти действия во всем объеме человеческого бытия. Уже в «Феноменологических интерпретациях Аристотеля» он подчеркивал, что предметом его философского исследования является человеческое бытие. Это основное направление философского вопрошания следует понимать

«как эксплицитное схватывание глубинного движения самой фактической жизни, которая есть таким способом, что она в конкретном временении (*Zeitigung*) своего бытия озабочена своим бытием»¹. Фактическое человеческое бытие не есть бытие вообще какого-то человечества в принципе. М. Хайдеггер отмечает, что основной смысл подвижности фактической жизни составляет заботливость. Заботливость, соответственно, есть забота о средствах к жизни, о профессии, забота о наслаждении, забота о том, чтобы не погибнуть, о том, что знакомо и привычно, забота о знании, забота о том, чтобы закрепить жизнь в ее конечных целях. Подвижность озабоченного устройства включает орудование, заготовливание, изготовление, обеспечение сохранности, освоение и использование, овладение, сохранение.

По М. Хайдеггеру, заботливость состоит в осмотристельности или «смотре-нии-на», оно совершается как всматривающееся, обращающееся и обсуждающее определение и организывает себя в качестве науки. Наука есть следствие озабоченного обхождения с миром, происходящего из фактической жизни и для фактической жизни. «Осмотристельность совершается способом обращения (*Ansprechen*) и обсуждения (*Besprechen*) предметности обхождения. Мир встречается постольку, поскольку с ним заговаривают, и поскольку он сам требует обращения к себе (*logos*)»². Как мы видим, Хайдеггер уже в своем раннем рассмотрении бытия у Аристотеля уловил онтологическую (топологическую) связь между «подвижной заботливостью устройства» и «логосом». Или, если говорить на нашем языке, связь между «со-общением», «при-общением» и «со-обществом» в ходе разнообразной человеческой деятельности.

На этапе топологического подхода под временем, как базовой характеристикой человеческого бытия, М. Хайдеггер понимает вмещение и взаимопротяжение осуществленного и наступающего в настоящем. И действительно, измерением бытия человеческого является время. Недаром говорится, что у каждой вещи свое время.

¹ *Хайдеггер М.* Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтического опыта). СПб. : Гуманитар. академия, 2012. С. 31.

² Там же. С. 42.

То есть бытие и время имеют место. М. Хайдеггер предлагает осмыслить это место, которое определяется соотношением бытия и времени между собой. Это место не есть, но существует в качестве впускающего и вмещающего: само себя удерживая и отнимая, оно вместе с тем дает свое место всему. Это место складывания и вычитания, задающее основу для первичного жеста коммуникации в бытии, поскольку ставит человека в отвечающее положение по отношению к нему. Место – это дающее, выступающее в качестве дара. Такое Место и есть время, которое мыслить необходимо в просторах бытия, пре-бывающего для селения и оседлости людского. И потому здесь время нельзя рассматривать исключительно через единство прошлого, настоящего и будущего, оно вмещает в себя большие измерения. Хайдеггер закладывает основы топологического подхода, но дальнейшая разработка этого подхода требовала раскрытия определенных действий тел, вовлеченных в те или иные практики и положения вещей, способствующих осуществлению места времени, где бы были прояснены различные аспекты социально-антропологического контекста бытия.

Социальная топология сообщаемости. В соответствии с социально-топологическим подходом основу всего многообразного социального бытия людей составляют различные культурные и социальные практики, в рамках которых наличествуют телесные техники. Практика производственная, как прежде всего практика возделывания «профанного» пространства, связанного с обработкой земли, сопрягается с действиями, порождающими дом. В истоках этого процесса находятся социальные тела людей, гендерное взаимодействие которых в семейной практике требует энергетического наполнения и сооружения «жилища». Продолженные тела обращаются в социальное окружение и дом. Элементы этого процесса, по М. Фуко, существуют во взаимопереходе и взаиморазвертывании: эротическая техника переходит в диетическую и экономическую технику, а затем в обратном порядке одно переходит в другое. Тело, возделанное пространство, дом – те первичные структуры, которые участвуют в конструировании социального мира.

Эти структуры вовлекают в свою орбиту другие вещи, которые порождаются в процессе оперирования различными элементами мира. Социальный мир оказывается созданным из предметов, произведенных в результате операций объективаций. Тело продолженное производит символическое пространство-время, возникающее первично на пересечении разделения трудовых и сексуальных практик между полами. Продолженная кожа превращается в одежду, рука – в оружие или инструмент, нога – в колесо, все тело – в дом, а продолженная нервная система – в электронные сети. Через мужское и женское, а затем уже и через всю совокупность социальных отношений вершится связь между природным и человеческим мирами, осуществляется социально-биологическое воспроизводство. Центробежная активность мужского тела в противопоставленности к центростремительной активности женского тела производит внутреннее пространство дома и размечает все окружающее пространство. Дом, сад, деревня и территория в целом, населенная людьми, противостоят в определенном отношении пустынному и безлюдному пространству. Необходимо понимать роль ритуала и политической практики в возникновении начала цивилизационного этапа в истории и новой социальной организации. Например, Л. Мамфорд удается показать переход от первобытной пространственности к цивилизованной. Он вводит понятие мегамашины, которое используется для обозначения особого вида социально-технического устройства – социальной организации вертикального типа, использующей власть как социальную силу в качестве ресурса доминирования. Форму материального воплощения мегамашина получает в границах города – привилегированного сегмента социального пространства, резко отделенного от первобытной («деревенской») периферии. Город – место рождения института царской власти (привилегированного положения политической практики). Появление на вершине мегамашины фигуры «царя-перводвигателя» – завершающий момент ее строительства, превращения в Царство.

Тополого-антропологическая сообщаемость. Тополого-антропологический подход, как нам представляется, является продолже-

нием всех рассмотренных до сих пор подходов. Он прежде всего должен включать то обстоятельство, что тела людей как социальные тела принципиально находятся, говоря словами Ж.-Л. Нанси, в положении противопоставленности и прикосновения: «...я есмь протяженность, будучи отделенным, отнятым, вычтенным и противопоставленным»³. Тело всегда противопоставлено извне – «мне» или другому. Других я познаю всегда в качестве тел. Другой – это тело, поскольку у него такой-то нос, цвет кожи и т. д. Он столько-то весит, от него исходит такой-то запах. Противопоставление трогает, что намечает границу трогательных отношений. В самом приходе такого другого мы обретаем «свое». Стало быть, в мире господствующим действием является топология, где предпочтительно бережное отношение к «другому» и все происходит «в-месте». Тела находятся в прикосновении, и это прикосновение есть предел, опространствливание существования. Тело в совместном способе существования сжато другими телами или сжато прямо на других телах. Это тела, поделенные пополам, тела определенного пола, где мужской пол имеет место потому, что осуществляется через женский пол, и наоборот.

Телесное взаимодействие представляет собой социальную коммуникацию, которую необходимо рассматривать в качестве сложного многомерного явления, через посредство которого реализует себя исторический процесс в целом. Необходимо понимать социальную коммуникацию как такую изначальную социальную силу, которая предваряет и социальные институты, и различные практики, способствуя формированию всего социального бытия в целом. Сразу подчеркнем, что для нас коммуникация – это тип взаимодействия между людьми, опосредованный различными знаково-символическими системами.

Социальная онтология предполагает бытие в отношении или в сообщаемости. Сообщаемость – категория онтологическая, а не лингвистическая. Она вмещает в себя людей в качестве телесностей, действующих в определенных местностях и совместностях. Сооб-

³ Нанси Ж.-Л. *Corpus*. М. : Ad Marginem, 1999. С. 32.

щаемость невозможна без знаков и языка. Но если мы говорим о знаках или языке, то необходимо их рассматривать вписанными в онтологию человеческого бытия. В современности именно это и сделал М. Хайдеггер, создавая новую онтологию. Поэтому сообщаемость нельзя понимать как обмен «значениями» или «смыслами» в семиотическом смысле, поскольку взаимодействие людей захватывает их во всем теле, месте и интересующем их положении вещей. По М. Хайдеггеру, вещи, которые окружают нас, предстают перед нами не просто в качестве объектов с какими-то свойствами, но в качестве подручных средств. То есть вещи существуют для человека еще до всяких своих «значений». Подручность предполагает то, что находится под рукой нашего тела, то, что дано в употреблении и что мы можем проективно использовать. В знаке он также видит подручное средство, которое способствует связи между людьми и ориентированию в мире их отношений. В «Бытии и времени» в параграфе 17 «Отсылание и знак» он отмечает, что знаки ближайшим образом суть средства, чей специфический характер состоит в указывании. Таковыми являются дорожные указатели, межевые камни, сигналы, знамена и подобное. Указание можно определить как вид отсылания.

Образчиком для знака М. Хайдеггер выбирает красную поворотную стрелку, которую устанавливали на автомобилях его времени и чье положение всякий раз, к примеру, на перекрестке, показывало, какое направление возьмет машина. Красная поворотная стрелка есть не что иное, как продолжение руки человека, которая указывает другому телу, какое взять направление или где остановиться. Знак служит тому, что одно тело согласует свои действия с другим телом. Тем самым люди достигают взаимопонимания. В дальнейшем Ю. Хабермас, поясняя характер социальной коммуникации, использовал пример с двумя велосипедистами, которые на полном ходу выезжают из-за поворота друг на друга. Их телам, чтобы не разбиться, надлежит найти взаиморасположение относительно друг друга. Коммуникация сводится к тому, чтобы согласовать свои действия во взаиморасположенности. Экзистенциально-онтологическая фундаментальность языка, по Хайдеггеру, заключена в речи.

Речь понимается из совместного характера бытия людей. Речь есть речь «о чем-то». «О - ч е м речи» (обговаримое) обеспечивает сообщаемость. В сообщаемости конституируется артикуляция понимающего бытия-друг-с-другом. «Сущность языка» не выводится из идей «выражения», «символической формы», «высказывания», она выводится из сообщаемости людей в совместном способе бытия.

В основе человеческой сообщаемости лежит событийный или совместный характер бытия людей. Раскрывая содержание бытия не как вообще бытия, а как бытия-в-мире, М. Хайдеггер видит его как бытие-друг-с-другом, как со-бытие или совместность. Именно в повседневности это совместное вот-бытие Других характерно для бытия-в как погруженность в мир озабоченности. Продолжая линию М. Хайдеггера, Ж.-Л. Нанси понимает «язык» не как инструмент коммуникации и коммуникацию – не как инструмент для бытия, но коммуникация у него и есть бытие. «Говорить-с» так же, как говорят «спать-с», «выходить-с» или «жить-с», вводится для того, чтоб «сказать» само бытие как коммуникацию. Назовем такое бытие – «бытие-в-коммуникации». Индивид или сообщество – это множественности, существование которых подчинено самовоспроизводящимся и самоорганизующимся механизмам коммуникации. Ж.-Л. Нанси предполагает, что смыслы и всевозможные нормы не предшествуют, а возникают в самих отношениях. Соответственно, сами отношения и являются первичными. В сети отношений акторами коммуникации выступают не полагающие себя субъекты, а ответственные участники взаимодействия. Социальность возникает в ходе регулярного телесного взаимодействия между людьми посредством определенной социальной практики, благодаря которой порождается определенное со-общение, способствующее общению людей к своему со-обществу с определенными представлениями и ценностями. Социальная коммуникация порождает знаково-символические комплексы, которые выступают не просто в качестве обозначаемых объектов, а в качестве социальной силы, которые связывают, нацеливают и ориентируют на результат человеческие взаимодействия.

Знаки размечают и разграничивают социальное взаимодействие; они выступают в качестве такой интерактивной силы, которая способствует взаимопониманию и согласованию действий людей; они, наконец, служат регулярной воспроизводимости социальных связей. Знаково-символические комплексы нельзя толковать в духе соссюрковского единства означающего с означаемым, они представляют из себя социальную величину, где знаки определяют скорее не сферу «значений», а сферу согласованных действий и связей. Знаки и символы, впитывая социальный опыт, стягивают и сшивают социальную реальность в нечто единое.

Вопрос, который возводит нас к пониманию процесса исторического развития общества, – это вопрос о том, как по-настоящему быть в настоящем. Это вопрос к двойному значению русского слова «настоящее», которое, с одной стороны, значит подлинность, а с другой – временной модус настоящего времени. Этот вопрос содержит в себе запрос на подлинную жизнь, которую людям приходится осуществлять здесь и теперь. Этот вопрос оказывается связанным с процессом восхождения к пределу, т. е. переделу себя, что исторически у людей было сопряжено с формированием себя в рамках духовных практик. Так как же по-настоящему быть в настоящем? В самом широком смысле – это вопрос ко времени человеческого бытия. Под временем, как основополагающим определением человеческого бытия, М. Хайдеггер подразумевает «вмещение и взаимопротяжение осуществленного и наступающего в настоящем». Ибо действительным измерением человеческого бытия является время. Недаром говорят, что всему свое время. Быть по-настоящему в настоящем – это значит размещать прошлое в настоящем в качестве осуществленного. Быть по-настоящему в настоящем – это значит размещать будущее в настоящем в качестве наступающего. В этом размещении время формирует отдельного человека и связывает людей в исторические сообщества. Но это размещение и связывание ставят разметки и разграничения, которые в виде знаков и языка в целом впечатываются в тело человека.

Жить по-настоящему в настоящем людям современности – это значит быть связанными с восхождением к пределу, т. е. переделу

себя в свете социальной коммуникации, ибо жизнь человека связана со способностью воспроизводить и понимать социально значимые смыслы, сообщать и передавать эти смыслы другим. Смыслы изначально ставят человека на границу, поскольку не могут принадлежать одному. Они всегда находятся с Другим и как со-мысли принадлежат постоянно становящейся со-вместности. Эти смыслы сохраняются и передаются различными знаково-символическими способами, составляя существо социально-исторического бытия людей.

Контрольные вопросы

1. Каковы методологические предпосылки философии истории?
2. Каков вклад феноменологии в философию истории?
3. Каков вклад этнометодологии в философию истории?
4. Каков вклад семиотики в философию истории?
5. Каков вклад социологии в философию истории?

Библиографический список

Адо П. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо. – Москва ; Санкт-Петербург : Степной ветер : Коло, 2005. – 448 с. – ISBN 5-98861-004-8.

Азаренко С. А. Коммуникация / С. А. Азаренко // Современный философский словарь. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2015. – С. 312–315. – ISBN 978-5-8291-1712-2; ISBN 978-5-88687-225-5.

Азаренко С. А. Техники тела: проблема целостного описания / С. А. Азаренко // Социемы : Журнал по философии и методологии обществензнания (Екатеринбург). – 2004. – № 10. – С. 66–78.

Азаренко С. А. Топологии сообщества / С. А. Азаренко. – Казань : Познание, 2014. – 227 с. – ISBN 978-5-8399-0454-5.

Бродель Ф. Время мира. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV–XVIII вв. / Ф. Бродель. – Москва : Прогресс, 1992. – Т. 3. – 679 с. – ISBN 978-5-7777-0359-0.

Гуссерль Э. Начало геометрии / Э. Гуссерль. – Москва : Ad Marginem, 1996. – 268 с. – ISBN 5-88059-016-х.

Деланда М. Новая онтология для социальных наук / М. Деланда // Логос. Новые онтологии. – 2017. – Т. 27, № 3. – С. 35–57.

Делёз Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – Екатеринбург : У-Фактория, 2008. – 670 с. – ISBN 978-5-9757-0192-3.

Деррида Ж. Подпись – событие – контекст / Ж. Деррида // Дискурс. – 1996. – № 1. – С. 39–55.

Кампер Д. Знаки как шрамы. Графизм боли / Д. Кампер // Мысль. – 1997. – № 1. – С. 164–172.

Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. – Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2000. – 416 с. – ISBN 5-7914-0023-3.

Мамфорд Л. Техника и природа человека / Л. Мамфорд // Новая технократическая волна на Западе. – Москва : Прогресс, 1986. С. 225–240.

Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / Ж.-Л. Марион // Символ (Париж ; Москва). – 2009. – № 56. – 292 с.

Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / Ж.-Л. Нанси. – Минск : Логвинов, 2004. – 271 с. – ISBN 985-6701-30-9.

Нанси Ж.-Л. Corpus. – Москва : Ad Marginem, 1999. – 256 с. – ISBN 5-93321-001-3.

Нанси Ж.-Л. О со-бытии / Ж.-Л. Нанси // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – Москва : Наука, 1991. – С. 91–102. – ISBN 5-02-008105-1.

Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше. – Москва : Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 407–525. – ISBN 5-244-00180-9.

Флоренский П. Иконостас : избр. тр. по искусству / П. Флоренский. – Санкт-Петербург : Мифрил : Русская книга, 1993. – 365 с. – ISBN 5-86457-001-х.

Фуко М. Герменевтика субъекта : курс лекций в Коллеж де Франс, 1981–1982 гг. / М. Фуко. – Санкт-Петербург : Наука, 2007. – 677 с. – ISBN 978-5-02-026922-4.

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – Санкт-Петербург : Наука, 2000. – 287 с. – ISBN 5-02-026810-0.

Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Москва : Ad Marginem, 1997. – 503 с. – ISBN 966-03-1594-5.

Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. – Москва : Республика, 1993. – 403 с. – ISBN 5-250-01496-8.

Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтического опыта) / М. Хайдеггер. – Санкт-Петербург : Гуманитар. академия, 2012. – 224 с. – ISBN 978-5-93762-097-2.

Хайдеггер М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. – Москва : Республика, 1993. С. 391–407.

Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер. – Москва : Республика, 1993. – 333 с.

Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность / О. Шпенглер. – Москва : Мысль, 1993. – 667 с. – ISBN 5-244-00656-8.

Глава 3

ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО И ЗАРОЖДЕНИЕ ИСТОРИЗМА

Цель главы – показать, что мифологическое мировоззрение традиционного общества послужило основой зарождения философии истории. Стало уже общим местом не противопоставлять миф истории, однако до сих пор требует своего прояснения сам механизм их взаимодействия. Мифологическая философия истории не противоречит принципу историзма, так как исходит из следующих положений: 1) события схватываются в своей специфике; 2) рассматриваются причины событий; 3) осмысливаются ростки будущего. Философия истории – это определенная оценка событий, выяснение их смысла и направленности. Все это в специфической форме можно найти в мифе, равно как и в философствовании античных мыслителей, которые его используют.

Классический подход под историей понимал линейный, единый и тотальный процесс. Таким образом, понимание истории восходит к христианской культуре, которая опирается на библейский текст. В отличие от древнегреческой мифологии, которая исходит в описании из верховной власти, библейская задает новый тип исторической дискурсивности. Библия разделяет людей на богатых и бедных, праведных и неправедных, она фактически упраздняет греко-римскую мифологию истории. Теперь в истории устанавливаются противоположности, находящиеся в исторической борьбе. Этот мотив борьбы присутствовал в трудах по истории – от Августина до Г. Гегеля и К. Маркса (у них он приобретал диалектическую форму).

Несмотря на рассмотрение в библейском тексте «профанного» аспекта человеческих отношений, все же он инициировал философию истории, в которой главной движущей силой исторического развития считалось внеисторическое божественное провидение.

Метафизика рассматривала явление мира через призму понимания Платоном *феномена* (явление) в качестве «видимости». Платон, принадлежащий к традиционному обществу, исповедовал философию «созерцательную», задавая этим соответствующий ряд понятийных оппозиций: явление/сущность, подлинное/неподлинное и т. д. В итоге неисторическое допущение того, что имеет место предвещающая все Истина, Подлинность, восходит к Платону, в парадигме философии которого находилась христианская и вся последующая рациональная метафизическая традиция.

Первым языком описания оказался исторический миф, который, благодаря своей исконной символичности, послужил хорошим средством для выражения и передачи из одного поколения в другое вечных моделей личного и общественного поведения, неких сущностных законов социального и природного космоса. Первым, сопоставившим миф с языком, был Дж. Вико, он положил начало современному исследованию мифа в аспекте социальной семиотики, которое восходит к К. Леви-Строссу и Р. Барту. Миф, по Вико, – это язык, «общий для всех наций: он единообразно понимает сущность вещей, встречающихся в общественной человеческой жизни, и выражает их в стольких различных модификациях, сколько различных аспектов могут иметь вещи»¹. Миф находит выражение в пословицах, максимах простонародной мудрости. Вико же описал и знаковый механизм порождения мифа, показав, как значения слов, «взятые человеком у тел и телесных свойств», метафорически переносятся на предметы «ума и души». Порядок идей, согласно Вико, должен следовать за порядком вещей, порядок же вещей человеческих следующий: сначала были леса, потом – хижины, затем – деревни, после – города, наконец – академии. Так, в латинском языке вся основная масса слов имеет лесное или деревенское происхождение. Например, слово *lex* первоначально означало «сбор желудей»; потом *lex* стало означать «сбор овощей», почему они и были названы *legumena*; затем *lex* стало означать

¹ Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. М. : Киев : Port-Royal, 1994. С. 35.

«собрание граждан», т. е. публичный парламент; наконец, собрание букв и составление из них связки в каждом слове было названо *legere* – читать.

Существуют возражения относительно того, что миф является языком, однако необходимо иметь в виду, что миф – это транслятор социально значимого знания и поэтому является знаково-символическим слепком социальной онтологии. Языковая онтология Хайдеггера проясняет ситуацию². Развивая гуссерлевское понимание intersубъективности в направлении феноменологической герменевтики, он отмечает, что язык дает о себе знать прежде всего в речи, но для речи нужны говорящие, которые скорее сами присутствуют в своем говорении, при том, на что они обречены. В языке открывается многосложность взаимосвязей и элементов, чье единство, по М. Хайдеггеру, обусловлено «разбиением» (понятие, которое надо толковать в смысле «разбиение сада», что значит: разметить, вскопать, посадить саженцы). Разбиение – область размеченного места говорящих или, по-другому, область показывания того, о чем идет речь. Общая часть «по-казывания» и «с-казывания» – *каз*. По-казать, объ-явить, дать видеть, слы-шать – это значит с-казать. Сущность языка, по М. Хайдеггеру, заключена в сказе, т. е. показе того, что уже язык содержит: всяческое восприятие и представление о мире. Верно вскрывая онтологический содержательный слой языка, Хайдеггер оставляет без рассмотрения конституирующую роль в нем индивидуального сознания.

Мифические тексты в качестве, например, священных текстов социально нагружены «образцами» того, как следует или не следует поступать. Этот аспект мифа анализировал М. Элиаде, который для данного случая использовал понятие «архетип», но в отличие от К. Юнга понимал его как «парадигму», «образцы» для «подражания»³. История религий рассматривается Элиаде феноменологически, в качестве «опыта священного», который он понимает как

² Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. М. : Республика, 1993. С. 259–273.

³ Элиаде М. Космос и история. М. : Прогресс, 1987. С. 32–50.

элемент структуры сознания (разрывая традиционные воззрения на религию, он предпочитает свое учение именовать «теологией смыслов» или «феноменологией тайны»). Согласно Элиаде, основным проявлением священного является иерофания (священно-явление), которая определяется как «система значений», предписывающих соответствующие представления группам, нациям и племенам в определенные периоды времени. Иерофании сохраняются в форме мифов. Характерными особенностями мифа при этом являются следующие. Миф – особый тип нарратива, который повествует об универсальных событиях, о «путях», на которых человечество стало смертным и вместе с тем «божественным» в рамках рода, собирающего себя в общество. Мифы как подлинные истории в традиционных обществах хранятся отдельно от «искусственных историй» (сказок, фантазий и т. п.). В отличие от «искусственных историй», миф – священная история, он рассказывается в строго определенных ситуациях, например, во время обряда инициации. Миф представляет собой образцовую историю, ибо предлагает образцовые модели, пригодные для оправдания ритуалов, а также для всех важных священных или профанных человеческих деяний.

Структурная теория Леви-Стросса позволяет понять миф не только как феномен архаики, но и как непреходящий феномен человеческого общества. Леви-Стросс предлагает ввести единую науку о коммуникации, которая охватывала бы социальную антропологию, экономику и лингвистику. Социальная коммуникация, полагает он, осуществляется на трех разных уровнях: обмен сообщениями, обмен удобствами (товарами и услугами) и обмен женщинами (или, более обобщенно, обмен брачными партнерами). На всех трех уровнях основополагающую роль играет язык. Во-первых, как с онтогенетической, так и с филогенетической точки зрения все названные типы коммуникации предполагают предварительное существование языка. Во-вторых, они сопровождаются речевыми или другими типами семиотического поведения. В-третьих, все случаи неречевого поведения могут быть вербализованы, т. е. переведены в речевое поведение.

В мифе К. Леви-Стросс видел логический инструмент разрешения фундаментальных противоречий посредством медиации – прогрессивного посредничества, механизм которого заключается в том, что фундаментальная противоположность жизнь/смерть заменяется менее резкой противоположностью – земледелие/война, а эта, в свой черед, – более узкой оппозицией. Таким образом возникают новые мифологические системы и подсистемы как следствие бесконечных трансформаций, которые создают между мифами сложные иерархические отношения⁴. При переходе от мифа к мифу меняются «сообщение» и «код», но сохраняется их «общая» структура. Мифологическую логику Леви-Стросс передает следующей формулой:

$$Fx(a) : Fy(b) = Fx(b) : Fa^{-1}(y).$$

К. Леви-Стросс считает, что поскольку два члена, a и b , заданы одновременно, равно как и две функции, x и y , этих членов, то существует отношение эквивалентности между двумя ситуациями, соответственно определенными инверсией членов и отношений, при двух условиях:

1. Если один из членов может быть заменен на противоположный (в приведенном выше выражении: a и a^{-1});

2. Если можно произвести одновременную инверсию между значением функции и значением аргумента двух элементов (в приведенном выше выражении y и a). Для мифа об Эдипе, например, это означает, что убийство (Fx), совершаемое Сфинкс (a), связано со спасением людей (Fy) Эдипом (b), точно так же, как убийство (Fx), совершенное Эдипом (b), связано с конечным спасением людей (y) и уничтожением Сфинкс (a^{-1}). $Fx : Fy$ является выражением конфликта между добром и злом. Конфликт разрешается отрицательным действием героя, направленным на уничтожение злодея.

Предлагаемая формула довольно изящна, но мы полагаем, что данную структуралистскую формализацию нужно рассматривать в качестве условной: сложный образ человека, над которым не господствует судьба – Эдип, он сам ставит вопрос о своем происхож-

⁴ Леви-Стросс К. Структурная антропология. М. : Наука, 1985. С. 183–207.

дении, вступает в распрю с законом, он находится между любовью и ненавистью. Это позволяет говорить о вторжении «истории» в заданные судьбой границы. То, что можно было бы представить в качестве чего-то застывшего, в действительности подвергается подрыву со стороны действий самого героя. К. Леви-Стросс отмечает, что произвольный характер знак носит лишь временно (так, произвольны правила уличного движения, которые придали семантическую ценность красному и зеленому сигналам соответственно), утверждая изоморфизм между природными, социальными и символическими структурами. Эмоциональные отзвуки и выражающую их символику вместе с тем нелегко поменять местами. Тот или иной символ вызывает соответствующие представления и переживания в действующей символической системе. Можно произвести инверсию значений в противоположных символах (в правилах уличного движения – красный/зеленый), но все равно каждый из этих знаков сохранит присущую ему ценность и независимое содержание, вступающее в комбинацию с функцией значения и изменяющее ее. Содержание обнаружит устойчивость не столько потому, что каждый из знаков, являясь стимулятором органов чувств, наделен присущей ему ценностью, сколько вследствие того, что они тоже представляют собой основу традиционной символики. Культура, фиксирует К. Леви-Стросс, несет избыток «означающих», а индивид несет недостаток «означаемого». Равновесное состояние между двумя этими ситуациями призван создать социальный мир.

Р. Барт рассматривает миф как коммуникативную систему, особый способ означивания повседневности. Он полагает, что в любом роде семиологической системы постулируются отношения между двумя элементами: означающим и означаемым. Такое отношение связывает объекты разного порядка и поэтому является отношением эквивалентности, а не равенства. В любой семиологической системе имеется три различных элемента, поскольку непосредственно воспринимаемое является корреляцией двух элементов, которое включает означаемое, означающее и язык. Эту трехэлементную систему мы обнаруживаем в мифе, она обладает определенной

особенностью, ибо миф создается на основе некоторой последовательности знаков, которые существуют до него. Миф – это вторичная семиологическая система. Пойдет ли речь о последовательности букв или о рисунке, все равно для мифа они представляют собой знаковое единство, конечный результат или третий элемент первичной семиологической системы. Этот третий элемент становится первым, т. е. частью той системы, которая надстраивает миф над первичной системой. В итоге в мифе имеются две семиологические системы, одна из которых частично встроена в другую. Во-первых, это языковая система, которую можно именовать языком-объектом; во-вторых, это сам миф, который строит на основе языка-объекта свою собственную систему, являясь тем самым метаязыком.

В качестве конечного элемента первой системы – языка Барт называет означающее смыслом, в качестве элемента второй системы – мифа он называет его формой. За означаемым остается наименование концепт. Третий элемент мифологической системы называется у Барта значением, поскольку в мифе означающее уже образовано из «знаков» языка. Означающее в мифе двойственно: оно является одновременно и смыслом, и формой, заполненным и в то же время пустым. Смысл мифа имеет собственную значимость, как целостная совокупность языковых знаков, которая могла бы оказаться самодостаточной, если бы ею завладел миф и не превратил ее в полую, нарративную форму. Смысл лишается своей случайной конкретности, становясь формой, он опустошается, и история выветривается из него. По Барту, однако, главное здесь заключается в том, что форма не уничтожает смысл, она лишь обедняет его и отодвигает на второй план.

«История», которая сочится из формы мифа, целиком впитывается концептом. Концепт всегда есть что-то конкретное, он историчен и интенционален одновременно, он является той самой побудительной причиной, которая вызывает к жизни миф. Вместе с тем в концепт впитывается не сама реальность, а скорее определенные представления о ней. Предназначенность является фундаментальным свойством мифологического концепта; концепт опре-

деленно соответствует какой-то одной функции, он призван затронуть тот, а не иной круг читателей. Особенности значения в мифе определяет именно двойственность означающего. Значение мифа, как непрерывно вращающийся турникет, в нем постоянно происходит чередование смысла означающего и его формы, метаязыка и языка-объекта. Такое чередование подхватывается концептом, который использует двойственность означающего, произвольного и естественного, одновременно рассудочного и образного. Миф не может рассматриваться с точки зрения истины, он представляет собой значимость, ибо наличие двух сторон означающего всегда позволяет ему находиться в другом месте: смысл всегда здесь, чтобы манифестировать форму; форма всегда здесь, чтобы заслонить смысл. Значение мифа никогда не является произвольным, в отличие от языкового знака, оно всегда частично мотивировано и в какой-то своей части неизбежно строится по аналогии. Барт полагает, что миф может вызывать отвращение использованием мнимой природы, «роскошью» значащих форм, подобных предметам, в которых полезность приукрашена видимостью естественности. Потреблять миф читателю как безобидное сообщение помогает тот факт, что он воспринимает его как индуктивную систему, а не как семиологическую; он усматривает нечто вроде каузальности там, где имеется всего лишь отношение эквивалентности: означающее и означаемое представляются ему связанными естественным образом, система значимостей принимается за систему фактов. Это свойство мифа, по Р. Барту, активно эксплуатируется идеологией. Таким образом, для Р. Барта миф оказывается средством, искажающим реальность. Но мы полагаем, что миф не противоречит реальности, но представляет собой средство ее конституирования или, иначе, являет собой знаковую реальность.

Но что же в таком случае миф? Знак, символ или изображение? Впитав идеи Ф. де Соссюра, З. Фрейда и К. Маркса, Р. Барт полагает, что миф является знаком, однако таким, означающие фрагменты которого обладают двойственностью (символичностью), что делает проблематичным выражение содержания. Г. Гадамер справедливо отмечает, что сущность *знака* обнаруживается в чис-

том указании, тогда как сущность *символа* – в чистом представительстве. Сущность *изображения* оказывается где-то посередине. Изображение не может быть сведено к знаку, ибо последний обязан лишь возвещать наличие чего-то, что отсутствует, являясь при этом единственным подразумеваемым. В знаках есть нечто схематичное и абстрактное, потому что они должны указывать не на себя, а на то, чего в данный момент нет в наличии. Изображение, напротив, указывает на представленное только благодаря собственному содержанию. Изображение не отрывается от того, что оно представляет, оно участвует в его бытии. Но такое онтологическое участие присуще не только изображению, но и символу. Последний не только указывает, но представляет, выступая заместителем. Однако изображение несводимо и к символу, ибо последний ничего о символическом не высказывает. Изображение, выражая содержание, является его изложением (отсюда его имманентная обреченность на представленность в письменности), которое осуществляет прирост значения по принципу подобия, схватывающего самое существенное в «первообразе». И поэтому оно не только репрезентирует, но и выражает истинную полноту изображаемого. Мифическое «изображение», мы полагаем, имеет связь с тем, что Ж. Деррида называет «археписьмом». Он считает, что еще до изобретения графического письма у индейских племен существовало археписьмо в виде сети дорог на территории индейского племени (прототип первой карты) или сложной системы личных имен в патриархальном обществе⁵. То есть «мифическое изображение» и «археписьмо» это не что иное, как первоначальная разметка и разграничение социального пространства.

Таким образом, миф, являясь изображением, не столько вносит путаницу своей формой, как полагает Барт, сколько своей «двойственностью» демонстрирует полноту противоречивости мира и человека. И. Кант не выделяет понятия «изображение», но пишет о «схемах» и «символах», которые он называет гипотезами (изображениями). Он отделяет символическое изображение от схемати-

⁵ *Derrida J. Writing and difference. Chicago, 1978. P. 278–293.*

ческого: оно есть изображение, а не обозначение. Символическое изображение делает это косвенно средствами аналогии, а не изображает понятие непосредственно, как схематизм. Для нас интересно то, что символическое у И. Канта служит также выражению нравственного содержания, а значит, объективно получается, что оно перестает быть символическим, но становится изображением, ибо изображение нравственного поступка не замещает некое содержание, но выражает его своим собственным содержанием. Не случайно И. Кант подчеркивает, что «прекрасное есть символ нравственно доброго»⁶.

Миф являет собой первоначальную форму «изображения» онтологии, гносеологии, социологии и языка. Недаром Аристотель писал в «Метафизике», что любящий мифы есть уже в некотором смысле философ (А 2, 982, 18). В самом деле, *миф* – то же, что и *мысль* (не случайно родство этих слов), обращенная к полноте мира, способная в образной форме схватывать сущностный порядок вещей. Миф заключает в себе онтологию, ибо он представляет в образах богов циклические процессы природы и общества (например, Гея олицетворяет воспроизводящие силы земли, Посейдон – силы воды, Гелиос – силы неба, Гестия – силы огня, Зевс – силы всей жизни в целом, мойры – границы и пределы проявления всех сил и т. д.). Одновременно в мифе представлена и гносеология. Например, образ зрения и умозрения, выраженный серией образов, отражает познавательные особенности человека. Образ Циклопа дает нам понимание «одноглазого» или однобокого видения мира; противоположный ему образ Аргуса – образ всевидения, учитывания всех точек зрения; образ братьев Диоскуров дает понимание поверхностного видения вещей, а противоположный ему образ Тиресия – образ глубинного постижения вещей⁷. В мифе явлены образцы человеческого поведения, и в этом его социальное существо. Образ могучего и искусного воина – это Ахиллес, но и у него есть изъян, этим утверждается то, что как бы ни был физически силен человек, он все равно уязвим перед могучими силами мира.

⁶ Кант И. Сочинения : в 6 т. М. : Наука, 1966. Т. 5. С. 375.

⁷ Голосовкер Я. Э. Логика мифа. М. : Наука, 1987.

Образ сильного – это Одиссей, он изобретательный и хитроумный воин, однако хитрость человека в конечном итоге оборачивается против него. Эней – и сильный, и изобретательный, и нравственный, поэтому ему сопутствует успех.

Миф, таким образом, знаково представляет социальную онтологию, способствуя сплочению людей, несмотря на их социальные различия (гендерные, возрастные и т. п.), размечая границы социального порядка и транслируя социально значимое знание. По исследованиям современных американских ученых, которые выясняли, о чем в основном говорят люди во время рабочего дня, оказалось, что 2/3 разговоров посвящены сплетням. Не рабочая, не деловая тематика, а именно – сплетни. То есть вместо того, чтобы обсуждать реальное бытие чего-либо, люди предпочитают обсуждать не-бытие и небылицы. На первый взгляд кажется, что это говорит о каких-то недостатках человеческой коммуникации, но тем не менее это же обстоятельство дает человеку (в отличие от животных) особое преимущество: он воспринимает мир значительно шире, с различных точек зрения, и кроме того, на этой основе осуществляется объединение людей. В сплетне люди научились «сочинять» общую для всех мифологию. «Общая мифология наделила сапиенсов небывалой способностью к гибкому сотрудничеству в больших коллективах. Муравьи и пчелы тоже сотрудничают огромными коллективами, но они это делают по жестким, раз и навсегда заданным правилам, притом лишь внутри своей “семьи”. У волков и шимпанзе сотрудничество строится на гораздо более гибких принципах, однако лишь с небольшим числом близко знакомых сородичей. Сапиенсы же способны легко кооперироваться с любым числом незнакомцев. Вот почему миром управляют сапиенсы, муравьи подбирают наши объедки, а шимпанзе сидят в клетках зоопарков и научных лабораторий»⁸. Способность сочинять мифы способствовала объединению людей в города, империи, обеспечивающие успешное сотрудничество огромных масс, что запускало исторический процесс человечества.

⁸ См.: Харари Ю. Н. Sapiens. Краткая история человечества. М. : Синбад, 2020. С. 36.

Контрольные вопросы

1. Каково значение мифа в философии истории?
2. Как рассматриваются события в мифе?
3. Как рассматривается причина событий в мифе?
4. В чем заключается значение мифа в объединениях людей, городов и империй?
5. В чем суть проблемы времени в мифе?

Библиографический список

Азаренко С. А. Философия и история / С. А. Азаренко // Философия : учеб. пособие / под общ. ред. Т. Х. Керимова. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2013. – С. 67–87. – ISBN 978-5-7996-2305-0.

Аверинцев С. С. Неоплатонизм перед лицом платоновской критики мифопоэтического мышления / С. С. Аверинцев // Платон и его эпоха. – Москва : Наука, 1979. – С. 83–97.

Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель. – Москва : Мысль, 1976, 1978, 1981, 1984.

Блок М. Апология истории / М. Блок. – Москва : Наука, 1973. – 234 с.

Болинброк. Письма об изучении и пользе истории / Болинброк. – Москва : Наука, 1978. – 360 с.

Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций / Дж. Вико. – Москва ; Киев : Port-Royal, 1994. – 369 с.

Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – Москва : Прогресс, 1990. – 808 с. – ISBN 5-01-001584-6.

Вильчек В. М. Алгоритмы истории / В. М. Вильчек. – Москва : Прометей, 1989. – 219 с. – ISBN 5-7567-0368-3.

Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание / А. Вежбицкая. – Москва : Русские словари, 1996. – 416 с. – ISBN 5-89216-002-5.

Гачев Г. Д. Национальные образы мира, Космо-Психо-Логос / Г. Д. Гачев. – Москва : Прогресс-Культура, 1995. – 479 с. – ISBN 5-01-004430-7.

Гумилев Л. Н. От Руси до России : очерки по русской истории / Л. Н. Гумилев. – Москва : Дрофа : Наталис, 1996. – 352 с. – ISBN 5-7107-0851-8; ISBN 5-88863-002-0.

Геркалит. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1 / Гераклит. – Москва : Наука, 1989. – 576 с. – ISBN 5-02-008030-6.

Гердер И. Г. Идеи к философии человечества / И. Г. Гердер. – Москва : Наука, 1977. – 704 с.

- Геродот. История / Геродот.* – Ленинград : Наука, 1972. – 600 с.
- Голосовкер Я. Э. Логика мифа / Я. Э. Голосовкер.* – Москва : Наука, 1987. – 224 с.
- Жуков Е. М. Очерки методологии истории / Е. М. Жуков.* – Москва : Наука, 1980. – 256 с.
- Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / И. Кант // Соч.* – Москва : Чоро, 1994. – Т. 8. – 718 с. – ISBN 5-8497-0008-0.
- Кнабе Г. С. Общественно-историческое познание второй половины XX века, его тупики и возможности их преодоления / Г. С. Кнабе // Одиссей. Человек в истории.* – Москва : Наука, 1993. – С. 247–256. – ISBN 5-02-010166-4.
- Коллингвуд Р. Дж. Идея истории : автобиография / Р. Дж. Коллингвуд.* – Москва : Наука, 1980. – 486 с.
- Леви-Стросс К. Структурная антропология / К. Леви-Стросс.* – Москва : Наука, 1985. – 536 с.
- Лосев А. Ф. Античная философия истории / А. Ф. Лосев.* – Москва : Наука, 1977. – 208 с.
- Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев.* – Москва : Изд-во полит. лит., 1991. – 526 с. – ISBN 5-250-01293-0.
- Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества / Н. Луман // Социологос.* – Москва : Прогресс, 1991. – Вып. 1. – С. 194–218.
- Лакан Ж. «Стадия зеркала» и другие тексты / Ж. Лакан.* – Париж, 1992.
- Лихачев Д. С. Заметки о русском / Д. С. Лихачев.* – Москва : Сов. Россия, 1984. – 62 с.
- Маккиавели Н. История Флоренции / Н. Маккиавели.* – Ленинград : Наука, 1973. – 440 с.
- Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти.* – Санкт-Петербург : Ювента : Наука, 1999. – 605 с.
- Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / М. Мосс.* – Москва : КДУ, 2011. – 416 с. – ISBN 978-5-98227-695-7.
- Монтескье Ш. Избранные произведения / Ш. Монтескье.* – Москва : Госполитиздат, 1955. – 803 с.
- Платон. Сочинения : в 4 т. / Платон.* – Москва : Мысль, 1993. – Т. 2. – 528 с.
- Руссо Ж.-Ж. Трактаты / Ж.-Ж. Руссо.* – Москва : Наука, 1969. – 704 с.
- Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / М. Хайдеггер.* – Томск : Водолей, 1998. – 384 с.
- Хайдеггер М. Путь к языку / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие.* – Москва : Республика, 1993. – 447 с. – ISBN 5-250-01496-8.

Харари Ю. Н. Sapiens. Краткая история человечества / Ю. Н. Харари. – Москва : Синбад, 2020. – 520 с. – ISBN 978-5-905891-64-9.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – Москва : Прогресс, 1994. – 408 с. – ISBN 5-85962-021-7.

Элиаде М. Космос и история / М. Элиаде. – Москва : Прогресс, 1987. – 312 с.

Глава 4

НОВОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ И ПРЕДДВЕРИЕ ИСТОРИЗМА

Цель главы – показать, что нововременная философия не рассматривала историю в качестве какой-то проблемы. Именно эпоха романтизма проблематизирует историю и делает решительные шаги в сторону научного подхода к ней. Особую роль в этом процессе осмысления сыграл Ж.-Ж. Руссо, призывавший к социальному равенству и явившийся предтечей Великой французской революции 1789 г. Революция покончила с делением людей на сословия и установила равенство всех перед законом. Была создана единая нация. Установили выборность, причем таким образом, чтобы в управлении могли быть лучшие. Лозунг революции «свобода, равенство и братство» вошел в мировое сознание людей. Благодаря романтикам возникла новая тенденция рассматривать положительную и интересную стороны в различных цивилизациях. Для них прошлое стало обладать ценностью именно потому, что оно было их собственным. Заключает данную тему Гегель, его подход к истории был развит Марксом, а в дальнейшем даже некоторыми пост-модернистскими мыслителями.

В Новое время формируется светская философия истории, где связь философии с историей мыслилась в рамках гносеологической парадигмы. В начале семнадцатого столетия Ф. Бекон делит все знание на три большие области – поэзию, историю и философию, он соотносит их с тремя способностями человеческого духа – воображением, памятью и разумом. Воззрения Р. Декарта на знания подобны, он еще добавляет теологию к трем названным дисциплинам. Историческая мысль может быть интересна и поучительна, но не является областью истинного знания, поскольку события, представленные ею, происходили не так, как она их описывает, поэтому она оценивается им невысоко.

Дж. Вико, напротив, со своей теорией исторических круговоротов стремится обосновать значимость именно исторического знания и метода. Он доказывает неприменимость картезианского метода к пониманию деяний людей, делающих историю. Вико удается обосновать план новой науки о природе наций – он объединяет учение Платона об универсальных идеях с миром фактов Тацита и, используя инструментарий филологии Гроция, формулирует подход к миру нравов, обычаев, языку, религиозных и гражданских установлений, чтобы воплотить в жизнь бэконовскую «ученую республику». А Гердер уже начинает смотреть на философию истории как на специфическую дисциплину, изучающую общие проблемы истории и решающую вопрос о наличии законов развития человеческих обществ. Историческая жизнь для обоих мыслителей значительна как сама по себе, так и в своем прошлом и будущем. Философия истории в XVIII – начале XIX в. главным образом занимается вопросами исторического развития и в качестве таковой предстает в воззрениях И. Канта и Г. Гегеля. С приходом И. Канта, предваряющего мышление индустриальной эпохи, *феномен* понимается не в платоническом духе, а как явление в условиях своего бытия, т. е. у него идет отсылка не к сущности, а к условиям того, что является. Из этого следует, что он преодолевает оппозицию явление/сущность и приходит к реалистической исторической оппозиции явление/условие явления (при этом сохраняя еще и противостояние феномена ноумену). Далее в западной философской традиции намечается отход от гносеологически трактуемого субъекта, его начинают рассматривать в качестве реального (существующего) существа, принадлежащего конкретным условиям своего социально-исторического бытия. Таким образом, И. Канта нужно понимать, с нашей точки зрения, «как если бы» он находился на изломе между «гносеологическим» и «социальным» прочтением человека. В «Критике чистого разума» он отходит от объективистского и натуралистического толкования тела и пространства-времени. Пространство и время, согласно его «трансцендентальной эстетике», не являются ни реальностью, ни понятиями, они суть

априорные формы рассудка, некая третичная структура, принадлежащая человеческому бытию¹.

Он идет еще дальше в «Антропологии с прагматической точки зрения» и совсем в духе социальной философии пытается анализировать тело в реальном пространстве и времени, что равносильно рассмотрению жизни людей через совокупность событий в пространстве-времени, хотя все объективации человеческой деятельности происходят у него в каузальных рамках «природы».

Именно И. Кант первым начинает рассматривать историческое и общественное бытие людей через проблематику коммуникации. Так, уже в 1784 г. в своей необыкновенно масштабной работе «Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» он доказывает, что человеческие признаки могут развиваться только через общение в обществе, что существование человека невозможно без использования опыта других людей. Цель природы, согласно мыслителю, состоит в реализации существования любого существа. Природа создает траву не для того, чтобы ею питались коровы, а корову – не для питания человека. Природа создает траву, потому что трава должна *быть* и т. п. *Быть* человеком – это значит *быть* разумным, но человек не может в одиночку развиваться в разумное существо, он может стать разумным только в опыте общения с другими, т. е. человек принципиально оказывается предоставленным историческому процессу. *«Средство, которым пользуется природа, чтобы обеспечить развитие всех задатков людей, есть антагонизм между ними в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной его законосообразного порядка. Под антагонизмом я понимаю здесь необщительную общительность людей, т. е. такую склонность к общению, которая вместе с тем связана с непрерывным сопротивлением, постоянно грозящим обществу разъединением»*².

¹ Кант И. Критика чистого разума. М. : Мысль, 1994. С. 50–69.

² Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч. : в 4 т. на нем. и рус. яз. Т. 1 : Трактаты и статьи (1784–1796). М. : КАМТ, 1994. С. 91.

Человек, с одной стороны, имеет склонность к общению, которое способствует развитию природных задатков, но, с другой стороны, ему присуща и склонность к уединению, потому что он имеет свойство к необщительности, к желанию все сообразовывать со своим разумением и тем самым вступать в сопротивление с другими. Такое сопротивление пробуждает все силы человека, заставляет его преодолевать склонность к лени и, под влиянием честолюбия, властолюбия или корыстолюбия, создавать себе положение среди окружающих его людей, которых он не выносит, но без которых также не может и обойтись. И. Кант заключает, что это первые шаги от грубости к культуре, которая и состоит в общественной ценности человека. Человек хочет согласия, но природа лучше знает, что хорошо для его рода: она хочет раздора.

Тема общения в «Антропологии» получает исключительное развитие в социально-философском ключе, особенно тогда, когда И. Кант поднимает тему «другого» в обществе различных, в обществе мужчин и женщин. В «Антропологии» он утверждает, что *вкусом* человек может обладать, только «сообщая» его другим, он замечает, что проявление «плюралистичности» в человеке в пику эгоистичности возможно только ввиду обладания им качествами «гражданина мира», т. е. есть качествами человека, находящегося в общении с другими людьми, а также требует, чтобы «мы мыслили себя на месте другого», поэтому мы вполне можем сказать, что его мысль обретает социально-историческую направленность. Поскольку в центре этих рассуждений лежит процесс коммуникации между людьми и процесс формирования человека другими, это знаменует отход от субстанциалистски толкуемого субъекта классической рациональной метафизикой.

Г. Гегель понимает философию истории не как рассуждение об истории, а как саму историческую реальность, т. е. историю самих *феноменов* мира, существующих и понимаемых в качестве процессуально являющихся явлений: «...история должна лишь охватывать то, что есть и было, события и деяния, и она тем ближе к истине, чем более она придерживается данного»³. В истории

³ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. СПб. : Наука, 2005. С. 63.

важны разметки настоящего, а не прошлого, история – это живой процесс. В конце концов история ничему не учит, поскольку каждая эпоха индивидуальна, в ней решения людей проистекают из конкретного положения дел. «В сутолоке мировых событий не помогает общий принцип или воспоминания о сходных обстоятельствах, потому что бледное воспоминание пошлого не имеет никакой силы по сравнению с жизненностью и свободой настоящего»⁴. По Г. Гегелю, в истории правит Разум, это нужно понимать двояко: во-первых, потому, что в каждой конкретной ситуации человек способен действовать разумно («кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно»), а во-вторых, «хитрость мирового разума» в истории выражает неумолимую логику жизни, которая ставит все на свои места.

Этим Г. Гегель задает асубстантивистское понимание истории, в которой имеют место процессы развития и саморазвития. История в целом представляется как «прогресс духа в сознании свободы», который разворачивается через дух отдельных народов, сменяющих по мере выполнения своей миссии друг друга в историческом процессе. Г. Гегель объясняет процесс развития посредством действия диалектического закона в истории. Единство и борьба противоположностей – пусковой механизм исторического движения. Также является существенным и то обстоятельство, что в «Феноменологии духа» Гегель закладывает идею труда как самоорганизующегося процесса всеохватывающего изготовления, что в дальнейшем позволяет К. Марксу представлять все сущее в качестве производимого трудом и заложить основы для понимания истории в материалистическом ключе.

Классическая модель философии истории опиралась на философско-исторические концепции Гегеля и Маркса, которые базировались на диалектическом методе. Диалектический подход, претендуя на универсальность и невзирая на внимание к различиям, упрощал полноту исторического события, в котором действуют зачастую не две, а множество различных сил, которые не подвер-

⁴ Гегель Г. В. Ф. Философия истории. С. 63.

жены «снятию», как того требует диалектика. Рисуя необратимый ход вещей, рационалистическая диалектика оказывается нечувствительной к «прерывам» и «повторам», вписанным в ткань исторического процесса.

Контрольные вопросы

1. Чем характеризуется нововременная философия истории?
2. Каковы особенности рассмотрения истории Иммануилом Кантом?
3. Каковы основные положения философии истории Гегеля?
4. В чем значение Гегеля в формировании воззрения Маркса?
5. Парадигма истории, по Гегелю и Марксу, и современность.

Библиографический список

Аверинцев С. С. Неоплатонизм перед лицом платоновской критики мифопоэтического мышления / С. С. Аверинцев // Платон и его эпоха: К 2400-летию со дня рождения : сб. науч. ст. – Москва : Наука, 1979. – С. 83–97.

Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель. – Москва : Мысль, 1976, 1978, 1981, 1984.

Блок М. Апология истории / М. Блок. – Москва : Наука, 1973. – 234 с.

Болинброк. Письма об изучении и пользе истории / Болинброк. – Москва : Наука, 1978. – 360 с.

Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – Москва : Прогресс, 1990. – 808 с. – ISBN 5-01-001584-6.

Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание / А. Вежбицкая. – Москва : Русские словари, 1996. – 416 с. – ISBN 5-89216-002-5.

Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций / Дж. Вико. – Москва ; Киев : Port-Royal, 1994. – 369 с.

Вильчек В. М. Алгоритмы истории / В. М. Вильчек. – Москва : Прометей, 1989. – 219 с. – ISBN 5-7567-0368-3.

Гегель Г. В. Ф. Введение / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – Санкт-Петербург : Наука, 1993. – С. 57–158.

Гердер И. Г. Идеи к философии человечества / И. Г. Гедер. – Москва : Наука, 1977. – 704 с.

Геродот. История / Геродот. – Ленинград : Наука, 1972. – 600 с.

Голосовкер Я. Э. Логика мифа / Я. Э. Голосовкер. – Москва : Наука, 1987. – 224 с.

Жуков Е. М. Очерки методологии истории / Е. М. Жуков. – Москва : Наука, 1980. – 256 с.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / И. Кант // Соч. – Москва : Чоро, 1994. – Т. 8. – 718 с. – ISBN 5-8497-0008-0.

Кнабе Г. С. Общественно-историческое познание второй половины XX века, его тупики и возможности их преодоления / Г. С. Кнабе // Одиссей. Человек в истории. – Москва : Наука, 1993. – С. 247–256. – ISBN 5-02-010166-4.

Коллингвуд Р. Дж. Идея истории : автобиография / Р. Дж. Коллингвуд. – Москва : Наука, 1980. – 486 с.

Маккиавели Н. История Флоренции / Н. Маккиавели. – Ленинград : Наука, 1973. – 440 с.

Монтескье Ш. Избранные произведения / Ш. Монтескье. – Москва : Госполитиздат, 1955. – 803 с.

Мосс М. Общества. Обмен. Личность : Труды по социальной антропологии / М. Мосс. – Москва : КДУ, 2011. – 416 с. – ISBN 978-5-98227-695-7.

Платон. Сочинения : в 4 т. / Платон. – Москва : Мысль, 1993. – Т. 2. – 528 с.

Руссо Ж.-Ж. Трактаты / Ж.-Ж. Руссо. – Москва : Наука, 1969. – 704 с.

Элиаде М. Космос и история / М. Элиаде. – Москва : Прогресс, 1987. – 312 с.

Глава 5

СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ В ЭПОХУ ИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

Возникновение социальных теорий исторического развития привело к материалистическому пониманию истории и выявлению специфики социального. Определенная часть проблематики философии истории во второй половине XIX в. отошла к общественным наукам, это обстоятельство позволило позитивистски настроенным ученым увидеть тенденцию замещения философии истории социологией. Хотя последняя не смогла вобрать в свои границы всю разнообразную философски-историческую проблематику.

К. Маркс заложил основы материалистического толкования истории, в котором человек представлялся в качестве не самотождественного субъекта, а субъекта, принадлежавшего определенным социальным группам со специфическими практиками и действующим в конкретном историческом времени. Он предложил формационный подход к истории, где основополагающим явилось понятие «общественно-экономическая формация». Общественно-экономическая формация включала совокупность производственных отношений, уровень развития производительных сил, социальных связей и соответствующий политический строй на определенной стадии исторического развития. В связи с этим история принимала стадийный характер: традиционное – индустриальное – постиндустриальное общество. Упор в социально-историческом развитии Маркс делал на экономическом факторе. Последующая за ним социологическая школа стремилась вскрыть узость данного подхода и выявить другие причины социально-исторических изменений.

Существенно в социальном измерении, согласно М. Веберу, то, что не любое действие и поступок индивида являются социальными. Социальное действие по своему внутреннему смыслу, по М. Веберу, «соотносится с действием других людей и ориентируется

на него»¹. Из этого следует, что социальный характер имеет не каждое взаимодействие. Философ приводит пример со столкновением двух велосипедистов, которое является всего-навсего происшествием, но «последовавшая за столкновением брань, потасовка или мирное урегулирование конфликта» являются уже социальными действиями². Определяющим признаком социального действия выступает ориентация индивидов на взаимное поведение друг друга, а не одинаковость или одновременность действий. Социальные отношения М. Вебер толкует довольно широко: от выражения дружбы и любви до изъяснения соперничества и вражды. В качестве социального действия у Вебера выступают не только отдельные индивиды, но и крупные социальные образования: государства, учреждения, институты.

Э. Дюркгейм особо подчеркивал приоритетное положение крупных социальных форм по отношению к отдельным индивидам, он доказывал, что многие процессы, рассматриваемые на уровне индивидуального сознания, на самом деле имеют социальную природу. Чтобы поддерживать целостность и стабильность своей структуры, общество налагает на людей запреты и ограничения. Слаженность действий индивидов необходима для функционирования социальных институтов, на основании которых в обществе учреждаются определенные модели и стереотипы поведения. Социальные образования являются детищем деятельности предшествующих поколений и, как «произведения общественные и вековые, облечены особым авторитетом, который мы вследствие воспитания привыкли уважать и признавать»³. По-своему отражает сосуществующие процессы в обществе каждый из социальных мыслителей: один из них делает акцент на процессах общественного воспроизводства, например, Э. Дюркгейм, другой – М. Вебер – на процессах преобразования социальности, где важен индивидуальный компонент.

¹ Вебер М. Основные социологические понятия // Избранные произведения. М. : Прогресс, 1990. С. 603.

² Там же. С. 626.

³ Дюркгейм Э. Социология: ее предмет, метод, предназначение. М. : Канон, 1995. С. 14.

В. Парето доказывал, что люди в своем поведении в основном руководствуются не логикой, а чувствами, инстинктами и их «остатками»⁴. Разум людям дан для того, чтобы они могли придавать своим поступкам внешне целесообразный вид и при этом оправдывали бы свои действия при помощи разного рода теорий («дериваций»), маскирующих иррациональные мотивы поведения. Согласно В. Парето, деривации не просто выражают, но и укрепляют интересы и коллективные чувства, поэтому они настолько важны для становления и развития общества. Люди обладают связанными с социальностью потребностью к единообразию, чувством иерархии, потребностью заручиться поддержкой коллектива и т. п. Таким образом, инстинктивная потребность в единообразии удерживает индивидов в рамках сложившейся социальной системы, поэтому все новое многие воспринимают в штыки. Человеческая особенность работает на социальность, поэтому общество заинтересовано в поддержании целостности и стабильности, хотя, с другой стороны, склонность к единообразию может приводить к стагнации и дряхлению общества. В. Парето указывает на склонность некоторых индивидов властвовать, а других подчиняться, это положение вещей приводит к наличию в обществе иерархии и существованию элит.

Социолог Дж. Мид, анализируя процесс формирования сокровищницы человеческой самости, доказывает, что индивида нельзя понимать в качестве обособленной и независимой антропологической единицы, он отмечает, что социальное взаимодействие предполагает взаимное приспособление действий различных индивидов в рамках социального процесса⁵. Дж. Мид основывается на способности индивида ставить себя на место других и действовать в соответствии с поведением других участников социального целого, без этой способности невозможно формирование самосознания и самости людей. В игре и состязании люди с детства учатся

⁴ *Парето В.* Компендиум по общей социологии. М. : Изд. дом ГУ ВШЭ, 2008.

⁵ *Мид Дж.* Интернализированные другие и самость // Американская социологическая мысль. М. : Изд-во МГУ, 1994. С. 120.

взаимному приспособлению, в игре ребенок сознательно принимает роль другого и строит поведение исходя из линии поведения других участников. В результате этого индивид начинает управлять своим поведением в соответствии с теми ожиданиями и установками, которые он разделяет с другими членами общества. Дж. Мид, описывая процесс социализации, показывает, как постепенно формируется внутренний мир человеческой самости посредством интериоризации установок других лиц, проникающих на уровень самосознания индивида. Стало быть, можно сделать вывод: чтобы обладать самостью, человек непременно должен быть членом определенного общества.

Контрольные вопросы

1. Как возникли социальные теории исторического развития?
2. Каково значение К. Маркса в создании материалистического истолкования истории?
3. Раскройте специфику взглядов М. Вебера на социально-исторические проблемы.
4. Раскройте специфику взглядов Э. Дюркгейма на социально-исторические проблемы.
5. Каковы особенности социологических воззрений В. Парето и Дж. Мида?

Библиографический список

Азаренко С. А. Философия и история / С. А. Азаренко // Философия : учеб. пособие / под общ. ред. Т. Х. Керимова. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2013. – С. 67–87. – ISBN 978-5-7996-2305-0.

Бергер П. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Academia-Центр : МЕДИУМ, 1995.

Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность / Ф. Бродель // Философия и методология истории. – Москва : РИО БГК им. И. А. Бодуэна де Куртене, 2000. – С. 115–142.

Бхаскар Р. Общества / Р. Бхаскар // Социо-логос: социология, антропология, метафизика. Вып. 1: Общество и сфера смысла. – М. : Прогресс, 1991. – С. 219–240.

Вебер М. Основные социологические понятия / М. Вебер // Избранные произведения. – Москва : Прогресс, 1990.

Гарфинкель Г. Знание социальных структур, основанное на здравом смысле: документальный метод интерпретации в непрофессиональном и профессиональном поиске фактов; изучение рутинных основ повседневных действий / Г. Гарфинкель // Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии. – Санкт-Петербург : Питер, 2007. – С. 48–114.

Гидденс Э. Обобщение в социальной науке / Э. Гидденс // Устроение общества: Очерк теории структуризации. – Москва : Академический проект, 2005. – С. 462–466.

Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта / И. Гофман. – Москва : Ин-т социологии РАН, 2004. – 752 с. – ISBN 5-93947-011-4.

Гофман И. Представления себя другим в повседневной жизни / И. Гофман. – Москва : Канон-Пресс-Ц, 2000. – 304 с. – ISBN 5-93354-006-4.

Дюркгейм Э. Социология: ее предмет, метод, предназначение / Э. Дюркгейм. – Москва : Канон, 1995. – 352 с. – ISBN 5-88373-037-X.

Зиммель Г. Проблемы философии истории: этюд по теории познания / Г. Зиммель. – Москва : Либроком, 2011. – 176 с. – ISBN 978-5-397-01720-6.

Кемеров В. Е. Социальный процесс и динамика философии / В. Е. Кемеров // На философских перекрестках : монография. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2019. – С. 190–219. – ISBN 978-5-8291-2452-6 АП; ISBN 978-5-8868-7250-7 ДК.

Кнабе Г. С. Общественно-историческое познание второй половины XX века, его тупики и возможности их преодоления / Г. С. Кнабе // Одиссей. Человек в истории. – Москва : Наука, 1993. – С. 247–256. – ISBN 5-02-010166-4.

Конт О. Общий обзор позитивизма / О. Конт. – Москва : Либроком, 2012. – 296 с. – ISBN 978-5-94242-041-3.

Латур Б. В социальном объяснении нет необходимости / Б. Латур // Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. – Москва : Изд. дом Высш. шк. экономики, 2014. – С. 140–148. – ISBN 978-5-7598-0819-0.

Мид Дж. Интернализованные другие и самость / Мид Дж. // Американская социологическая мысль : тексты : [перевод] / сост. Е. И. Кравченко ; под ред. В. И. Добренко. – Москва : Изд-во МГУ, 1994. – С. 222–224.

Ньюман Л. Значение методологии: три основных подхода / Л. Ньюман // Социол. исслед. – 1998. – № 3. – С. 122–134.

Парето В. Компендиум по общей социологии / В. Парето. – Москва : Изд. дом ГУ ВШЭ, 2008. – 576 с. – ISBN 978-5-7598-0573-1.

Поппер К. Эволюционная эпистемология; Логика социальных наук / К. Поппер // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики. – Москва : Эдиториал УРСС, 2000. – С. 57–74; 298–313.

Тернер Дж. Структура социологической теории / Дж. Тернер. – Москва : Прогресс, 1985. – 472 с.

Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии / П. Уинч. – Москва : Рус. феноменол. об-во, 1996. – 107 с. – ISBN 5-7333-0452-9.

Фуко М. Герменевтика субъекта / М. Фуко ; пер. с фр. А. Г. Погоняйло. – Санкт-Петербург : Наука, 2007. – 677 с. – ISBN 978-5-02-026922-4.

Хоружий С. С. Achever Girard / С. С. Хоружий // Фонарь Диогена. Человек в многообразии практик (Москва ; Казань). – 2016. – № 2. – С. 42–66. – ISBN 978-5-8399-0568-9.

Шюц А. Обыденная и научная интерпретация человеческого действия; Формирование понятия и теории в социальных науках / А. Шюц // Шюц А. Избранное: Мир, священный смыслом. – Москва : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2004. – С. 7–68. – ISBN 5С8243С0513С7.

Глава 6

ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ НЕКЛАССИЧЕСКОГО ИСТОРИЗМА

Цель главы – показать многофакторный процесс формирования неклассического историзма, узость универсалистской модели истории и требование пересмотреть рациональные модели истории, которые открылись в принципиально новой трактовке роли индивидуального в методологии исторического познания.

Первоначально С. Кьеркегор (обращение к экзистирующему субъекту), а затем Ф. Ницше (генеалогическая методология) выступили с критикой классического понимания историзма, который исходил из финалистского детерминизма, абсолютизации разумной необходимости, оправдания зла в истории и предопределения будущего прошлым. Кьеркегор возражает против «всеобщей истории» Духа, которая не вмещает становление отдельного человека. Там, где возможно открытие значимости мгновения в вечности, где история свершается на уровне экзистенцирующей субъективности, – он открывает онтологию темпорализованной телесности. Каждый человек способен пройти три стадии личного становления: эстетическую, этическую и религиозную. Первая стадия – это когда человек беспечно отдается удовольствиям и наслаждениям, и вдруг его одолевает опустошение и отчаяние, вот именно в этот момент и начинается его действительная история. Непрерывность субъекта, которая концентрирует в себе прошлое, настоящее и будущее, обнаруживается в поступке, в слове, в становлении, в усилии быть собой. Человечек раскрывается только в акте самоотдачи и самозабвения на последующих стадиях своего становления. Именно в момент самоотречения от Я ради сохранения единичности для него открывается вечность, совершается подлинное «повторение». В такой момент «повторения» прошлое возвращается как мгновенное присутствие вечности, как настоящее, которое

повернуто в будущее. Только находясь на изломе, в пограничной ситуации, человек открывает себя в истине темпорального бытия. В «Бытии и времени» этот мотив был подхвачен и развит М. Хайдеггером, здесь дается положительное понимание конечности как собственной основы человеческого бытия. Сущность человеческого бытия выводится из его историчности и под конечностью здесь понимается временность.

Генеалогический подход к истории предлагает Ницше. В философии истории генеалогия превращается в неклассический способ осмысления социально-культурных явлений, отрицание их неизменности и всеобщего основания происхождения является его особенностью. Генеалогия предполагает описание определенного множества причин их возникновения, включающего конкретные условия и реальные проявления телесности человека. В качестве философско-исторического подхода генеалогия в дальнейшем разрабатывалась М. Фуко. Ницше выступил против утилитаристской тенденции в описании истории морали в рамках линейного развития, которая сводила всю ее историю к полезности. Миру речи и желаний присущи борьба, маскировка и хитрости, по Ницше. Генеалогия обнаруживает элементы процесса тогда, когда они даже отсутствуют или остаются нереализованными, поэтому генеалогия требует знания деталей и зависит от огромного накопления материала. Генеалогия не противопоставляет себя истории, хотя и отрицает над-историческое развертывание неопределенных телеологий и идеальных смыслов, она противопоставляет себя поиску «начал». Поиски «происхождения» Ницше отвергает потому, что невозможно схватить точную сущность вещей, которые предшествуют внешнему миру случая и преемственности, поиск «начал» направлен на выявление некоей изначальной истины. Если генеалог прислушивается к истории, то в любом случае он находит, что за вещами не существует некоей вневременной их сущности или их сущность была создана по частям из чуждых форм.

Изучая историю разума, Ницше приходит к тому, что приверженность к истине и строгость научных методов произошли из-за страсти ученых к бесконечным дискуссиям и из духа состяза-

тельности. Из генеалогического анализа следует то, что концепция свободы – это «изобретение правящих классов», и она не является основополагающей для человеческой природы, как считали Кант и Гегель. Не тождество происхождения находится в историческом основании вещей, но разногласие и неравенство вещей. Исторические начала непритязательны, поэтому генеалог принимает-ся изучать начало и обнаруживает бесчисленное множество начал. Поиск генеалогии – это не воздвижение оснований, но открывание и показ гетерогенности того, что представлялось однородным. Итак, по Ницше, генеалогия, прикрепляет себя к телу, тело утверждается в жизни, как и в смерти, сквозь силу и слабость. Вообще все что касается тела: питание, климат и почва – это владения подлинных начал, тело несет клеймо прошлого опыта и возвращает в себе желание, слабости и заблуждений.

Генеалогия, как исторический анализ, таким образом, расположена в сочленении тела и истории. Генеалогический анализ рисует картину взаимодействия сил, борьбу этих сил, ведущих войну против друг друга, пытаясь избежать вырождения и вновь обрести мощь. По Ницше, роль генеалогии в том, чтобы записывать историю идеалов, морали, метафизических концепций, историю концепций свободы или аскетической жизни. Интерес к индивидуальному был продолжен неокантианцами, в частности Г. Риккертом, В. Виндельбандом, у них индивидуальное (факт, событие, индивид) становится предметом теоретического рассмотрения, как нечто, которое относит к ценности, и только вследствие такой отнесенности индивидуальное приобретает свойство цельности и входит в состав определенного единства (целого более высокого порядка). Эта отнесенность к ценности дает возможность формального упорядочения индивидуальных явлений в рамках определенного целого. В таком ключе ценностная отнесенность задает общее значение, на основе которого формируется теоретическое единство. М. Фуко воспринял от Ницше генеалогический способ осмысления исторических реалий, что позволило ему ввести в философско-историческую аналитику описание не человека вообще, а человека, представленного всей своей конкретностью – телом, причем отдельно

телом мужчины и телом женщины. В основу «генеалогии власти» М. Фуко положил рассмотрение различных стратегий власти и дискурсивных практик, которые в своей связке являют специфический комплекс «власти-знания». Исторически типы власти-знания разнятся между собой. Современность произвела такой тип власти, который не может быть сосредоточен в руках одного субъекта и в то же время не является привилегией государства. Такая власть рассеяна по всем социально-культурным дискурсам и предполагает определенные стратегии управления людьми, надзора над ними и механизмы их изоляции. Действуя генеалогическим методом, в первом томе «Истории сексуальности» Фуко показал, что то, что понимают в европейской культуре под «полом», есть не просто данность природы, но феномен исторический, поскольку представление о нем было сформировано на протяжении нескольких веков. В духе линейной истории принято думать, что именно с XVII в. начинается «угнетение» сексуальности, а к XX в. наступает ее «освобождение».

Согласно Фуко и его генеалогическим открытиям, никакого подавления сексуальности в эпоху Контрреформации не было, а, напротив, имела место «интенсификация тела» в обряде епитимьи (технике исповеди, в которой требовалось максимальное выговаривание желания). Такая исповедальная техника послужила предтечей процесса «медикализации» пола, происходившего в XIX в., уже с XVIII в. «пол» оказался вовлеченным в сферу власти-знания, и тем самым представление о нем было сформировано различными видами дискурса – педагогическим, социологическим, психиатрическим и др.

Контрольные вопросы

1. В чем особенности неклассического историзма?
2. Раскройте понятие экзестирующего субъекта у С. Кьеркегора.
3. Какие три стадии становления личности выделяет С. Кьеркегор?
4. Опишите генеалогический подход в философии истории Ницше.
5. Дайте характеристику классическому и неклассическому историзму.

Библиографический список

Азаренко С. А. Генеалогия / С. А. Азаренко // Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2015. – С. 285–288. – ISBN 978-5-8291-1712-2; ISBN 978-5-88687-255-5.

Арон Р. Лекции по философии истории / Р. Арон. – Москва : Либроком, 2010. – 336 с. – ISBN 978-5-397-01505-9.

Артог Ф. Время мира, история, историческое письмо / Ф. Артог // Новое лит. обозрение, 2007. – № 83. – С. 22–35.

Артог Ф. Порядок времени, режимы историчности / Ф. Артог // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. – 2008. – № 3. – С. 19–38.

Арьес Ф. Время истории / Ф. Арьес. – Москва : ОГИ, 2011. – 304 с. – ISBN 978-5-94282-635-2.

Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность / Ф. Бродель // Философия и методология истории. – Москва : РИО БГК им. И. А. Бодуэна де Куртене, 2000. – С. 115–142.

Гегель Г. В. Ф. Введение // Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – Санкт-Петербург : Наука, 1993. – С. 57–158.

Зиммель Г. Проблемы философии истории: этюд по теории познания / Г. Зиммель. – Москва : Либроком, 2011. – 176 с. – ISBN 978-5-397-01720-6.

Кемеров В. Е. История // Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2015. – С. 285–288. – ISBN 978-5-8291-1712-2; ISBN 978-5-88687-255-5.

Кемеров В. Е. Социальный процесс и динамика философии / В. Е. Кемеров // На философских перекрестках : монография. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2019. – С. 190–219. – ISBN 978-5-8291-1712-2; ISBN 978-5-88687-255-5.

Керимов Т. Х. Общество и история / Т. Х. Керимов // Керимов Т. Х. Социальная философия : учебник. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2018. – 304 с. – ISBN 978-5-7996-2305-0.

Кнабе Г. С. Общественно-историческое познание второй половины XX века, его тупики и возможности их преодоления / Г. С. Кнабе // Одиссей. Человек в истории. – Москва : Наука, 1993. – С. 247–256. – ISBN 5-02-010166-4.

Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше // Соч. : в 2 т. – Москва : Мысль, 1997. – Т. 1. – 829 с. – ISBN 5-244-00138-8.

Фуко М. Герменевтика субъекта : Курс лекций в Коллеж де Франс, 1981–1982 гг. / М. Фуко. – Санкт-Петербург : Наука, 2007. – 677 с. – ISBN 978-5-02-026922-4.

Фуко М. Ницше, генеалогия, история / М. Фуко // Философия эпохи постмодерна. – Минск : Красико-принт, 1996.

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – Санкт-Петербург : Наука, 2000. – 287 с. – ISBN 5-02-026810-0.

Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Москва : Ad Marginem, 1997. – 503 с. – ISBN 966-03-1594-5.

Хайдеггер М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. – Москва : Республика, 1993. – С. 391–407.

Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. – Москва : Республика, 1993. – 403 с. – ISBN 5-250-01496-8.

Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер. – Москва : Республика, 1993. – 333 с.

Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтического опыта) / М. Хайдеггер. – Санкт-Петербург : Гуманитар. академия, 2012. – 224 с. – ISBN 978-5-93762-097-2.

Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность / О. Шпенглер. – Москва : Мысль, 1993. – 667 с. – ISBN 5-244-00656-8.

Глава 7

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ, ОНТОЛОГИЯ И ИСТОРИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ-ПРОСТРАНСТВО

Цель главы – показать, что история не является непрерывным линейным становлением, а выступает в качестве непрерывно воспроизводимого исторического опыта, обладающего интенциональным существом. При этом историческая традиция понимается не в «каузальной» перспективе, а как обобщенный опыт практического выживания людей в совместности. Вечное и историческое здесь не противопоставляются. Вечность есть не что иное, как некоторая историчность, ибо она является возможностью самой истории. Действия людей не есть исполнение заранее заданной идеи. Последняя предстает как смысл и цель, для исполнения которых история практической деятельности людей имеет сущностное значение.

В современной философии наблюдается сдвиг в область социальной онтологии. Именно в эпоху практического и научного освоения мира пришло осознание того, что субъект не равен себе, но как социально-историческое существо, с одной стороны, представлен группой, деятельностью и временем, а с другой – языком, знаками и коммуникацией в целом и, наконец, как природное существо наделен телом, спонтанностью и креативностью. Человек стал представляться в качестве телесного, социального и коммуникативного агента социального действия, порождающего время и пространство своего бытия. Первоначально пространственно-временная проблематика в толкованиях философов так или иначе соскальзывала к объективизму и натурализму вплоть до феноменологии, которая начиналась как феноменология сознания, но с необходимостью трансформировалась в социальную феноменологию. В рамках социальной феноменологии и фундаментальной онтологии получили разработку существенные для понимания общества понятия,

такие как «телесность», «местность» и «совместность», которые в дальнейшем определили топологическую направленность в современном обществознании. Проблема заключалась в том, чтобы выработать процессуальное понимание субъекта не в метафизическом, а в социально-онтологическом смысле, т. е. в качестве социально-телесного существа, которое имеет место в производимом им времени-пространстве.

Феноменология предлагает начинать с вопроса о самом историческом сознании, ибо, как она полагает, со стороны объективного мира нет никакой гарантии исторической длительности. Но со стороны сознания субъекта имеются условия единого потока. Феноменология рвет с классическим историзмом, но вместе с тем сохраняет идею единства субъективного сознания. Сознание субъекта исторично в самом своем существе. Сознание, по Гуссерлю, *есть* время, а раз оно *есть*, значит, оно существует. И существует оно пространственно благодаря телу человека. Каждый из нас является носителем произведенного им тела (в акте самоформирования, по Гуссерлю), «моего живого тела». Совокупность этих тел порождает сообщество монад, их совместное бытие. Одно социальное тело, существуя «здесь», всегда предполагает другое социальное тело, существующее «там», т. е. пространственно-временную размещенность своего социального бытия.

Классическая философия истории субстантивировала объекты своего анализа, т. е. рассматривала их в качестве неизменных величин. *Семья, школа, церковь, государство, буржуазия, рабочий класс* и т. п. социальные институты представляли в качестве «вещей». Между тем феноменологическая методология утверждает, что социальные институты нельзя понимать как реализацию чьей-то «воли», индивида или группы. Они возникают в поле действия антагонистических и взаимодополняющих сил, где в зависимости от интересов, связанных с различными позициями агентов социальности, посредством борьбы реализуется реальность институтов (П. Бурдье)¹. При этом история аккумулируется в вещах,

¹ См.: Бурдье П. За рационалистический историзм // Социо-логос постмодернизма. М. : Ин-т эксперим. социологии, 1997. С. 9–29.

зданиях, памятниках, теориях и т. д. Иными словами, весь спектр социальных отношений подвергается процессу опространствливания. Поле социального мира находится вне механической причинности – это поле нужно понимать в качестве символического, где обнаруживаются взаимодействия определенных социальных позиций и диспозиций (короля и двора, епископа и епархии и т. п.).

Такой подход противостоит объективистскому и натуралистическому толкованию социально-исторических процессов. Если исходить в описании явлений мира из самих этих явлений, то тогда структура предопределенности обнаруживается в развивающихся социальных отношениях, стрежем которых является «культурная память», которая стимулирует осмысленные процессы в умах своих носителей, оседая в человеческих вещах. Именно набор подручных средств мира опосредует порождение времени и пространства и предопределяет поведение и рефлексии человека. Человеческая озабоченная и целеустремленная расположенность в бытии-в-мире, по Хайдеггеру, предшествует любому его осознанию. Первое, с чем нам приходится иметь дело, – это наше собственное существование (*Dasein*), это пространственно «шевелиющееся» бытие, организующее все вокруг нас. Вещи, которые окружают нас, это не просто объекты с какими-то свойствами, а подручные средства. Подручность предполагает то, что находится под рукой нашего тела, то, что мы можем проективно использовать. Мир человека устроен так, что он постоянно совершает своеобразное, как отмечает Хайдеггер, от-даление от тех или иных его объектов, в смысле «ухода» от дали, совершая приближение к окружающим его вокруг подручным средствам. Между человеком и подручными средствами обнаруживается незримая связь в виде пространственности, в которой совершается взаимораскрытие вещей, скрывающее время мира. Это позволяет человеку распоряжаться будущими состояниями вещей. Быть для человека – это значит времениться. Происходит этот процесс посредством *события* (*Ereignis*). Со-бытие необходимо понимать как непрерывное стремление человека к с-бытию, с-быванию, о-существлению во времени. Время человеческого существования не есть движение из прошлого в настоящее и буду-

щее. Мы располагаем своим прошлым только из будущего, из проектов того, кем бы мы хотели быть. Такой подход отрицает существование «всемирной истории» над субъектом, находя место единичному человеческому существованию в историческом процессе, где одно сбывается благодаря другому в совместном способе бытия.

В таком понимании время является тем измерением, которое требуется для осуществления индивида в истории. В рамках фундаментальной онтологии исходной становится связка между бытием сущего и *мною* как единичным, конкретным индивидом: «Сущее, анализ которого стоит как задача, это всегда мы сами. Бытие этого сущего *всегда мое*... Рассмотрение присутствия сообразно *всегда-моему* характеру этого сущего должно постоянно включать личное местоимение: “я есмь”, “ты есть”»². Время как временное, конечное, неотделимое от существования индивида приобретает экзистенциальный характер. Взятое в ракурсе существования отдельного, конечного существа, оно становится открытым и переменным. И потому сама история перестает быть заданием духа или себя же самой, а становится полем человеческого осуществления в совместности. В рамках новой онтологии время и становление индивидуального – основное содержание динамической действительности. Рассмотрение индивидуальности как целого, находящегося в развитии и непрерывном становлении, позволяет представить индивидуальность как нечто историческое по ее бытийному назначению. Нет истории без осуществления в ней отдельного индивида.

Деконструируя онтологию присутствия и линейное представление о времени, Ж. Деррида предлагает различающую онтологию «следа», вскрывающего действительное отношение «одного живого существа к другому существу». Иметь место в этом мире – это значит иметь его не в виде абсолютного присутствия (в форме равного себе объекта или субъекта), а в виде следа, который своей формой сразу наличия и отсутствия лишает настоящее его самоидентичности³. Первоначало пространства и времени как раз-

² Хайдеггер М. Бытие и время. М. : Ad Marginem, 1997. С. 41–42

³ Деррида Ж. О грамматологии. М. : Ad Marginem, 2000. С. 192–203.

бивка следа позволяет различию между пространством и временем обрести форму и проявиться в единстве опыта. Такой подход противостоит расхожему пониманию времени в терминах пространственного движения, представленного от «Физики» Аристотеля до «Логики» Гегеля. След как разбивка, по Деррида, означает сорасчлененность пространства и времени, становление пространства временем и становление времени пространством. Согласно французскому мыслителю, всякое общество начинается со способности различаться, разделять деятельности и статусы. В связи с этим структурирование мира и поле социальности принимает вид процесса опространствливания и овременения.

Современная философия стала исходить из того, что бытие людей совместно, и делать акцент на описании временно-пространственных параметров социального бытия, порождающегося в ходе телесного взаимодействия людей (Ж.-Л. Нанси). Совместность осуществляется через социальные различия – гендерные, возрастные, групповые, классовые и т. д. Здесь различия не снимаются, но постоянно создают различные формы социальности. Различие мест является характеристикой любой социальной системы, которая возникает на ниве какой-либо социальной практики. Процессы совмещения и размещения тел в различных местах социальности предстают в виде размеченной метками и знаками пространственности, т. е. в виде символического воспроизводимого социального мира. «Тело» человека в качестве различающегося тела с самого детства находится на переходе от одного «места» социальности к другому. Для понимания тела в качестве различающегося в социальной топологии было использовано понятие «телесной техники» (М. Мосс, М. Фуко, П. Бурдьё). Различие мест осуществляется через совмещение и размещение тел благодаря социальным практикам и техникам, являя собой процесс становления времени пространством. Последний зависит от социально-исторических условий бытия совместности, где время может принимать то циклический, то направленный линейный или нелинейный характер. Таким образом, говоря о социально-исторической действительности, необходимо видеть в ней время и пространство совмещения

и размещения определенных тел и производство определенных мест при этом. Именно набор социальных практик и техник опосредует порождение социального времени-пространства и предопределяет поведение и рефлексию агентов социальности.

Контрольные вопросы

1. Каково понимание исторического сознания в феноменологической философии?
2. Что значит социальный институт в поле действия антагонистических и взаимодополняющих сил?
3. Что значит человеческая озабоченная и целеустремленная расположенность в бытии-в-мире?
4. Охарактеризуйте поле социальности как процесс опространствливания и овременения.
5. В чем суть проблемы времени-пространства в философии истории?

Библиографический список

Азаренко С. А. Философия и история / С. А. Азаренко // Философия : учеб. пособие / под общ. ред. Т. Х. Керимова. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2013. – С. 67–87. – ISBN 978-5-7996-0950-4.

Арон Р. Лекции по философии истории / Р. Арон. – Москва : Либроком, 2010. – 336 с. – ISBN 978-5-397-01505-9.

Артог Ф. Порядок времени, режимы историчности / Ф. Артог // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. – 2008. – № 3. – С. 19–38.

Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность / Ф. Бродель // Философия и методология истории. – Москва : РИО БГК им. И. А. Бодуэна де Куртене, 2000. – С. 115–142.

Бурдье П. За рационалистический историзм / П. Бурдье // Социологос постмодернизма. – Москва : Ин-т эксперим. социологии, 1997. – С. 9–29.

Гегель Г. В. Ф. Введение / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – Санкт-Петербург : Наука, 1993. – С. 57–158.

Деррида Ж. О граммотологии / Ж. Деррида. – Москва : Ad Marginem, 2000. – 512 с. – ISBN 5-93321-011-0.

Зиммель Г. Проблемы философии истории: этюд по теории познания / Г. Зиммель. – Москва : Либроком, 2011. – 176 с. – ISBN 978-5-397-01720-6.

Кемеров В. Е. История / В. Е. Кемеров // Кемеров В. Е. Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2015. – С. 285–288.

Кемеров В. Е. Социальный процесс и динамика философии / В. Е. Кемеров // На философских перекрестках : монография. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2019. – С. 190–219.

Керимов Т. Х. Общество и история / Т. Х. Керимов // Керимов Т. Х. Социальная философия : учебник. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2018. – С. 110–126. – ISBN 978-5-7996-0950-4.

Кнабе Г. С. Общественно-историческое познание второй половины XX века, его тупики и возможности их преодоления / Г. С. Кнабе // Одиссей. Человек в истории. – Москва : Наука, 1993. – С. 247–256. – ISBN 5-02-010166-4.

Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше // Соч. : в 2 т. – Москва : Мысль, 1997. – Т. 1. – С. 158–230.

Фуко М. Ницше, генеалогия, история / М. Фуко // Философия эпохи постмодерна. – Минск : Красико-принт, 1996. – 208 с.

Фуко М. Герменевтика субъекта / М. Фуко ; пер. с фр. А. Г. Погоняйло. – Санкт-Петербург : Наука, 2007. – 677 с. – ISBN 978-5-02-026922-4.

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – Санкт-Петербург : Наука, 2000. – 287 с. – ISBN 5-02-026810-0.

Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Москва : Ad Marginem, 1997. – 503 с. – ISBN 966-03-1594-5.

Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. – Москва : Республика, 1993. – 403 с. – ISBN 5-250-01496-8.

Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтического опыта) / М. Хайдеггер. – Санкт-Петербург : Гуманитар. академия, 2012. – 224 с. – ISBN 978-5-93762-097-2.

Хайдеггер М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. – Москва : Республика, 1993. – С. 391–407.

Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер. – Москва : Республика, 1993. – 333 с.

Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность / О. Шпенглер. – Москва : Мысль, 1993. – 667 с. – ISBN 5-244-00656-8.

Уайт Х. Метаистория / Х. Уайт. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. – 528 с.

Глава 8

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Цель главы – показать особенности философско-исторического мировоззрения в русской мысли. Существенным здесь оказывается обращение к истокам «исторического» мышления, значимого для традиционалистски ориентированной культуры. Формирование взглядов на историю, как собственно в исторической русской науке, так и в философской, явило образец и классического, и неклассического философско-исторического дискурса.

Начиная прежде всего с Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, а затем П. Бурдье и Ж.-Л. Нанси или Б. Латура, в современной западной философии устойчиво развиваются темы телесности и совместности в перспективе социальной онтологии. Между тем русское философствование, начиная с А. М. Хомякова и Ф. М. Достоевского, было изначально привержено теме совместности (соборности), а идеи, высказанные в отношении телесных аспектов существования людей Вл. Соловьевым, П. Флоренским или Л. Карсавиным, до сих пор не утратили своей актуальности. Согласно современной философии¹, пережившей лингвистический и онтологический повороты, процесс порождения и воспроизводства совместности происходит в ходе регулярного телесного взаимодействия между людьми посредством определенной социальной практики, благодаря которой порождается определенное со-общение, способствующее при-общению людей к своему со-обществу с определенными представлениями и ценностями. Данный процесс рассматривается через конфигурирование его онтологических составляющих, таких как телесность, местность и совместность.

¹ Мы имеем в виду, прежде всего, социальную феноменологию и социально-топологическую философию.

Именно в контексте динамически понимаемой телесности онтологию мира в русском философствовании в достаточной степени развернуто и интересно, на наш взгляд, представил Л. П. Карсавин. Она оказалась, с одной стороны, сопоставимой в некоторых отношениях с фундаментальной онтологией М. Хайдеггера, а с другой – с современной феноменологией в ее обращении к повседневности, социальной психологии, символическому пространству, автобиографиям и публицистике (А. Шюц, Б. Вальденфельс, П. Бергер, Т. Лукман, П. Бурдьё, Ж.-Л. Нанси и др.).

У Карсавина мы находим обоснование онтологической и подвижной структуры телесности и совместности. Он представляет последнюю в качестве симфонической личности, которую толкует в терминах телесности. Он отмечает, что «индивидуальное тело существует не само по себе, но – как момент социального и симфонического тела»². В теле всякой социальной личности должны быть и животность, и вещьность; равным образом – и в теле всякой индивидуальной личности. Быть вещным значит «качествовать» не только индивидуальной и социальной пространственностью, но и пространственностью физической, т. е. актуально обладать протяжением и объемом. «Мое» тело нерасторжимо связано с другими телами; оно окружено и отягчено инобытием. Соотнесенность моего тела с инобытными ему телами, топологически подчеркивает Карсавин, есть не внешнее их соположение или соприкосновение, но их взаимопроникновение и взаимослияние. В моем теле есть инобытная ему телесность, в инобытной телесности – моя. Мое пространственно-телесное бытие выходит за границы моего биологического организма. Все, что я познаю, вспоминаю и даже только воображаю, является «моею» телесностью, хотя и не только моею, но еще мне инобытною. Могут ли перестать быть моим телом те части, которые его покинули и немедленно покидают? Они входили и входят в состав иных организмов и тел, но не перестают в каком-то смысле быть и моим телом, поскольку возможна вообще многосубстратная телесность.

² Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. М. : Ренессанс, 1992. С. 139.

Согласно Карсавину, внешнее тело индивидуальной личности – тело симфонической личности мира, поскольку оно специфически осуществляется индивидуальной личностью, и – тела других индивидуаций мира, поскольку они индивидуальной личностью осуществляются, осваиваются и в ее тело переходят. Тело мира – это множество различных аспектов, в то время как внешнее тело индивидуальной личности – лишь один из них. Во внешнем своем теле личность противостоит другим личностям не как одно обособленное тело другим обособленным телам, но как один субъект-субстрат мировой телесности противостоит другим ее субстратам. Однако всякий субстрат конкретно существует только в своем осуществлении или содержании, и само взаимопротивостояние субстратов уже является их пространственно-телесною разъединенностью и телесностью. Поэтому необходимо признать, по Карсавину, что тело индивидуальной личности должно быть всем телесным миром, но тогда множество телесных аспектов мира возможно лишь при одном условии, что всякое индивидуальное тело должно и быть, и не быть, а следовательно – и возникать, и погибать путем перехода в него других тел и его перехода в них.

Этот взаимопереход тел предполагает и неполное существование каждого, и сосуществование многих неполных. Во внешнем теле личности видится начало ее взаиморазъединения с другими личностями, начало ее как самоиндивидуации мира и начало ее симфонически-индивидуального тела. Понимая динамически само тело личности, Карсавин во внешнем ее теле видит стадию тела как процесса. При этом внешнее тело не перестает быть «статичным», тем более что оно сосуществует с другими стадиями индивидуально-телесного процесса, с «другими телами» той же индивидуальной личности.

Внешнее тело личности как ее противостояние другим личностям в лоне общей им и свойственной каждой из них телесности мира было бы невозможным, если бы индивидуальная личность не противостояла другим индивидуальным личностям, как одно вполне обособленное тело другим вполне обособленным телам. Без этого невозможен взаимопереход духовно-телесных существ.

Рассеянная и многосубстратная внешняя телесность как бы сгущается и обособляется, образуя собственно-индивидуальное тело, «второе тело» личности. Это собственно-индивидуальное тело не менее определено, чем физические тела, с которыми оно соотносится и вместе с которыми доводит до своего эмпирического предела пространственность или саморазъединенность симфонической личности. Определяя другие тела и будучи определяемым ими, оно и в себе самом распределяется, т. е. *бесконечно* делимо и делится. Собственно-индивидуальное тело не есть некое замкнутое в себе пространственное «очерчение». У него есть границы, но оно внутри своей внешней границы сосуществует и граничит с другими собственно-индивидуальными телами, а вне своей внешней границы находится в других собственно-индивидуальных телах. Оно не что-то неизменное и лишь переносящееся с места на место, но пронизывает другие тела и пронизываемо ими. Оно, по Карсавину, *постоянно изменяется*: частицы других тел становятся им, а его частицы – другими телами.

Оно изменяется и по форме: то сжимается, то расширяется. «Но оно несводимо к данному своему очертанию, ибо является всевременно-всепространственным телом личности: ее телесным процессом и единством, целым этого процесса, что не препятствует ему в каждый миг времени быть вполне определенной пространственной величиною, в определенном умалении содержащую свое прошлое и свое будущее»³. Карсавин подчеркивает, что как единство самого его тела дух ему не противостоит, но он и оно – одна и единая личность, единая в качестве духа, множественная и разъединенная в качестве тела. Правда, сама его личность в качестве своего «определенного первоединства» противостоит себе как своему множеству и телу, но определенное первоединство является источником и началом множества-тела.

Таким образом, концепция совместности Карсавина позволяет отчетливо видеть, насколько взаимосвязаны и взаимозависимы все субъекты (а в качестве таковых у него выступают такие сингу-

³ Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. С. 146.

лярности, говоря на языке современной философии, как семья, общество или нация) этого мира и какой, стало быть, равноценностью обладают все во времени и пространстве.

Согласно французскому мыслителю Ж.-Л. Нанси, бытие не является общим в смысле общей собственности, но оно совместно. Таким образом, онтологию необходимо понимать как принадлежащую сообществу. Совместность выступает в качестве фактической изначальности, и логика «с», «со» или «со-обща» – это логика предела того, что пребывает между двумя или множеством, находящимися в одном пространстве и в одно время. Этот способ бытия или существования означает, что нет всеобщего бытия и общей субстанции, но есть бытие-в-месте. Интересно в связи с этим сопоставление позиций Л. Карсавина и Ж.-Л. Нанси в отношении анализа того, как взаимно полагают друг друга такие составляющие социального бытия, как телесность, местность и совместность.

У обоих мыслителей господствует идея «взаимообращенности» «мест» и «тел», которая очерчивает моделирование социальных тел в пространственно-временных координатах⁴. Самоданность отдельного тела существует только в качестве «обращенности» с другим телом. Мы видим, что и тот и другой мыслитель социальность сводят к «взаимодействиям» и без внимания оставляют то, что обуславливает их функционирование в качестве практик и техник. В самом деле, человек всегда живет уже внутри понятых им отношений, в некоторой досознательной области, которую возможно понимать только из совместной практики людей. Человек действует в осмысленном пространстве, он определяем смыслом совместных действий, не сводимых к следованию правилам. Взаимодействие понимается из него самого, т. е. из того «между», которое воплощено в телесностях. Это «между» и конституирует со-мысл и область жизненного мира, включающего язык, жесты, способы производства, институты, обычаи и т. д. Социальность реализует себя в пространстве межтелесности (с чем, несомненно, согласились бы и Карсавин, и Нанси), где телесность

⁴ См. подробнее: *Нанси Ж.-Л. Corpus. М. : Ad Marginem, 1999.*

есть воплощенное сознание как знание, разделенное с другими. Ибо в реальности человек, как социальное существо, прежде всего не творит, а воспроизводит и преобразует. То есть человеку приходится действовать в предзаданном осмысленном поле социальности.

По Ж.-Л. Нанси, смысл всегда разделяем и сообщаем. «Смысл смысла – начиная с “эмпирического” и кончая всеми другими смыслами – в том, чтобы подвергаться воздействию извне, быть под воздействием внешнего, а также в том, чтобы самому воздействовать на внешнее»⁵. Со-вместность уже подразумевает отчетливое разделение смысла, в результате которого зарождается со-общество. Теперь, к чему бы мы ни подошли, к сообществу любящих, семье, церкви или суверенной нации, они представляют себя как то, что конституирует себя в самоприсутствии: смысл связи, т. е. сама эта связь, предшествует связности, в силу чего обе они являются чисто со-временными друг другу, будучи чем-то единственно внутренним, повернутым к самому себе. Люди существуют со-обща, со-вместно с другими. Это «со» подразумевает наличие внешнего, причем такого внешнего, которое не сводится к «нахождению рядом» или «рядоположенности».

Нанси доходит до того, что возводит единство людей, совершающих путешествие в одном купе, до идеальной модели совместности. Несколько человек оказывается случайным образом рядом друг с другом. Между ними нет никаких отношений. Но они равным образом составляют совокупность в качестве пассажиров данного поезда, пребывающих в одном пространстве и в одно время. Они находятся в промежутке между отъединенностью «толпы» и связностью «группы», будучи каждый раз близкими к превращению в одну или в другую. Эта открытость связи с несвязностью, по Нанси, является обращенностью сингулярностей друг к другу. Понятие «сингулярности» подчеркивает здесь то обстоятельство, что открытости подвержены не только индивиды, но и целые коллективы, социальные институты и дискурсы, причем подвержены как в своих индивидуальных проявлениях, так и между

⁵ Нанси Ж.-Л. О со-бытии // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М. : Наука, 1991. С. 92.

собой. Сингулярность подразумевает также то, что способно каждый раз заново образовывать точку экспозиции, прочерчивать пересечение пределов, в направлении которых осуществляется всякий раз акт открытия. Логика предела (передела) означает пребывать «обращенным к...». Это не означает, что нет вообще ничего «собственного», но скорее означает, что любая самоданность дана как обращенность.

Данный способ бытия или существования означает, что нет всеобщего бытия и общей субстанции, но есть бытие-в-месте. Этот способ бытия дает качественно специфичному – индивиду, группе, обществу, народу и т. д. – состояться, открывая себя. Мы видим, что французский мыслитель социальную сингулярность (совместность), равно как и смысл, сводит к «взаимообращенности» и без внимания оставляет то, что обуславливает их функционирование. Подобное «со-бытийное» прочтение совместности разнится с концепцией Карсавина, поскольку его рассуждения о группах (совместностях) происходят не в отвлеченной форме, а в контексте исторического пространства.

Согласно Карсавину, обычно социальную группу (историческую коллективную индивидуальность) мыслят как совокупность определенного, хотя и неизвестного, точного числа индивидуумов, распределенных во времени и пространстве. Он утверждает: «Не пространственно-временная сфера деятельности членов группы, не их число конституирует и определяет группу. Не определяют ее и входящие в нее индивидуумы как таковые. Извне она вообще не определима, хотя ограниченность и специфичность направленности ее на внешний мир входят в ее определение. Ее прежде всего конституирует и определяет изнутри специфическое *социальное общение* (курсив наш. – С. А.), особое качественное социальное общение. Но вместе с тем никакое (социальное) общение и взаимодействие двух или более индивидуумов не объяснимо без признания высшего индивидуализирующегося в них субъекта»⁶.

⁶ Карсавин Л. П. Философия истории. М. : Хранитель, 2007. С. 125.

Всякая группа возникает во времени и пространстве и в них же погибает. Члены группы принадлежат ей не во все время ее существования, поскольку они перестают быть ее членами, переходя в другие группы. Точно так же нет необходимости, чтобы всякий член группы находился в ней целиком, ибо ничто не мешает ему находиться еще и в других группах. Степень его вхождения в нее зависит и от него, и от группы. Идеальная историческая коллективная индивидуальность, по Карсавину, должна всецело развиться, выразить себя в разнообразных качествах тех индивидуумов, в которых она конкретна. Но она может остаться и в эмбриональном состоянии и «качествовать» однообразно. Тогда она остается незавершенной и зачаточной личностью.

Не без иронии Карсавин замечает, что есть подлинный мотив в том, что социалистическому мировоззрению представляется будущее бытие пролетариата как бытие общества с пролетарской наукой, пролетарским искусством и т. д. Но этому мировоззрению неясно остается лишь то, что все эти качества уже не будут «пролетарскими». С другой стороны, обращает на себя внимание тот факт, что действительно увлеченный «классовым идеалом» человек целиком уходит в свою идеологию. Видно, как меняется его характер, качественно иными становятся его интересы и симпатии, и не всегда перемена сопровождается сужением сознания, оно обусловлено другим – упрощенным пониманием идеала группы. Показывая логику динамики существования группы и отличая ее от субстантивных «социалистических» моделей, Карсавин так же, как и Нанси, прибегает к примеру с пассажирами в купе, как идеальной модели группового взаимодействия. Но его пример отличается конкретно-историческим рассмотрением от все же отвлеченного примера Нанси, у которого членов группы характеризует их выставленность по отношению друг к другу в некоей взаимообращенной самоданности вообще.

Карсавин пишет следующее: «Я нахожусь в обществе случайных, но интересных попутчиков. У нас завязался оживленный общий разговор, в котором, помимо занимающей всех нас и уясняющейся для каждого из нас темы, мы улавливаем некоторые индивидуаль-

ные черты друг друга, проникаемся “ритмом” и “организмом” данного общения. Как случается обычно, и среди нас есть известная иерархия: один из нас является наиболее живым собеседником. Он словно центр нашего общества, “душа” его. Он как бы руководит беседою, организует общение. Несомненно, что мы могли понимать друг друга и столь интересно и оживленно беседовать, столь взаимно “согласоваться” только потому, что все мы – индивидуализации одной высшей личности. Эта личность, конечно, не человечество, не народ (мы принадлежим к разным национальностям). Это – родившаяся в нашем общении и эмпирически умершая, и, может быть, навсегда, когда мы разошлись, личность. Существовала она недолго, но толпа чаще всего существует еще меньшее время. Она не раскрылась вполне, но даже в несовершенном проявлении своем была многообразнее, интереснее и глубже иного ученого общества и, во всяком случае, центрального комитета “русской” коммунистической партии. И право же, нет ни малейших оснований отвергать нашу всеединую личность, раз мы допускаем, что пассажир, соблазнивший и оплодотворивший случайную свою спутницу, вместе с ней составляет потенциальную (т. е. не совсем потенциальную) семью»⁷.

Карсавин очень точно передает, как при оживленной беседе происходит порождение «ритма» органически-подвижного пространства общения, как при этом происходит собирание «со-стояний» одного тела «со-стояниями» тела другого во взаимодействие с ним, как при этом один из собеседников, «душа» и середина (сердечность) всех, оказывается точкой натяжения пространства, сопоставляя других, и как одновременно с этим (и вместе с тем) порождается всеединая личность, со-гласующая при-сутствующих. В родившейся всеединой личности совершалось и общение национальностей, и общение неизвестных друг другу семей, и общение разных социальных классов и сословий. Тем не менее объединявшая людей личность – не человечество, не европейская культура, не один из ее народов и никто из всех пассажиров, взятых в отдельности. Эта личность возникла в людях и в них начала разви-

⁷ Карсавин Л. П. Философия истории. С. 217.

ваться. Как это оказалось возможным? Карсавин поясняет этот процесс: один из собеседников, почтенный семьянин, поднимая тему семьи, был в беседе как бы со своей семьей, а значит, с со-положенными ему женой и детьми. Надо полагать, что тематизация семьи отзывала и членов семьи того, кто с ним поддерживал эту беседу.

Другой собеседник, русский человек, открыл в себе некоторое понимание того, что его в этической проблеме связывает со спутником-немцем. Он понял его, т. е. открыл в себе, как человек современной культуры, иную, чем он, ее индивидуализацию, т. е. индивидуализировал и актуализировал в ней русский этический идеал. Каждый из собеседников привносил что-то, с чем он со-бытийствует во «внешней» орбите связей по отношению к данной группе людей. А кто-то, кому удалось соблазнить свою случайную спутницу, сумел создать еще и изнутри «потенциальную» семью. Данная всеединая личность могла, возможно, развиваться в прочную дружбу или даже в общество, но была механически прервана остановкой поезда. Она возникла в эмпирии по своей воле и при этом смогла индивидуализироваться во всех пассажирах в отдельности.

Философия истории Карсавина обнаруживает поразительное причастие современным методологическим подходам, хотя его размышления идут в рамках христианской парадигмы истории. Христианский историзм исходил из воплотившегося Логоса, который у Гегеля принял форму логики истории, точнее, диалектической логики, которую он отождествлял с историей, опираясь на библейский дискурс. Подход Карсавина приближает его к феноменологической и социально-топологической методологии истории, а между тем его «Философия истории» была написана в 1923 г.

Философия истории Л. Карсавина, в отличие от Гегеля, исходит не из отвлеченного Субъекта, движимого Духом, а из изначальности «трепетно» живого движения телесной совместности в истории. Его подход строго онтологичен: «Метод истории не отделен от исторического бытия, от того, что называется материалом

⁸ Карсавин Л. П. Философия истории. С. 109.

истории, и само историческое познание не что иное, как один из моментов исторического бытия»⁸. Он отходит от представления исторического процесса в терминах рационалистической диалектики понятий. Движение телесно-подвижной совместности в истории носит у него символические формы. Отсюда и требование к познанию исторического процесса. Карсавин поясняет: «Мы познаем человека не путем простого собирания сведений и наблюдений о нем: подобное собирание, само по себе, совершенно бесполезно или полезно лишь как средство сосредоточиться на человеке. Во время этого собирания, а часто и при первом же знакомстве, с “первого взгляда”, мы *вдруг*, внезапно и неожиданно постигаем своеобразное существо человека, его личность. Мы заметили только *эту* его позу, услышали только *эту* его фразу, и в них, в позе или фразе, схватили то, чего не могли уловить в многочисленных прежних наблюдениях, если таковые у нас были. И не случайно любовь, которая есть вместе с тем и высшая форма познания, возникает внезапно»⁹.

Определить и передать словами схваченное нами «нечто» в телесных ракурсах других мы зачастую не в силах. Но наш опыт благодаря тому, что мы уловили «нечто», значительно расширился. Подобное нечто в «позе» или «фразе», явленное в складках телесности, только и может быть передано символическим образом.

«Мы усматриваем найденное нами нечто, — пишет Карсавин, — уже не только в том, в чем впервые его усмотрели, а и во всех (потенциально) прочих проявления познаваемого нами человека. Мертвый доселе материал наших “наблюдений” оживает и начинает говорить; разрозненные “факты” вступают друг с другом в органическую связь. — Да, *так* и должен был поступить *тогда-то* этот человек, которого я познал в *этом* кивке его головы. Все его поступки, слова, жесты выражают его таким, каким мы его познали, хотя раньше никогда не слышали мы от него *этих* слов, не видели *этих* его поступков и жестов. Мы идем дальше: предполагаем, знаем даже, что в таких-то обстоятельствах он непременно будет

⁹ Карсавин Л. П. Философия истории. С. 109.

действовать таким-то образом. Мы читаем на лице его тень его трагического будущего, подобно старцу Зосиме, прочитавшему судьбу Мити в его взгляде; мы узнаем дом, в котором живет этот человек, подобно князю Мышкину, узнавшему дом Рогожина. Но сколько бы фактов из жизни познанного нами человека мы ни узнали, нам никогда не удастся выразить познанное нами “нечто”, т. е. его личность, его характер, в отвлеченном понятии. Мы сможем лишь описать характерные обнаружения его личности или, за недостатком таковых, придумать обнаружения, для нее характерные. Всякое подобное обнаружение, измышленное нами или реальное, будет символом, раскрывающим личность»¹⁰.

Руководствуясь методом, который он называет символическим, Карсавин выступает против естественно-научного подхода в истории. И потому он отвергает привнесение «причинности» в исторический процесс: в человеческом мире все обретает смысловую наполненность в ходе совместного исторического опыта. С его точки зрения, изучение истории отдельной личности невозможно средствами научной психологии. Здесь необходимо обращение к формам автобиографии и биографии. А ведь это такие художественные формы, которые оправдывают наличие воображения и измышления в историческом познании. «Во всякой автобиографии, – пишет наш мыслитель в духе Хайдеггера, – “Wahrheit” (истина) слита с “Dichtung” (поэзия). Но что такое “Dichtung”? Иногда это слово означает лишь более глубокое, обычно свойственное художнику понимание действительности: иногда (и реже) – собственно измышление. Но в последнем случае “Dichtung” только средство к символическому изъяснению того, что не получило реального ощущения»¹¹.

Если взять художественную литературу, то в ней авторы постигают отдельную личность через символическую реальность, но «...смысл даваемого ими совсем не в “измышленном”, а в том, что “измышляемым” характеризуется, что с помощью его познаваемо. Познаваема же с помощью “измышляемого” объективная истори-

¹⁰ Карсавин Л. П. *Философия истории*. С. 85.

¹¹ Там же. С. 111.

ческая реальность»¹². Автобиографический или биографический методы некоторые историки отвергают, полагая, что в них личности рассматриваются отъединенно от высших индивидуальностей – общества, культуры, человечества. Но так, полагает Карсавин, поступают только плохие биографы. История индивидуальности неизбежно переходит в историю вообще. «Личность индивидуализирует тенденции эпохи, национальности, культуры: она для них “показательна”, символична, характерна. Она часто “типична”, потому что тип и есть яркая индивидуализация стяженно-всеединого. Она типична или в личном своеобразии ее, или в отдельных, особенно ясно выражаемых ею качествах»¹³. По Карсавину, предмет истории может быть определен как социально-психологическое развитие всеединого общества. История оставляет вне своей области всю «материальную» сторону человеческой жизни, хотя и пользуется ее фактами как средствами для достижения своей цели. Такое сочетание слов, как «исторический материализм», звучит для историка как противоречие в определении.

Во времена Карсавина стали поднимать вопрос об истории материального быта: об «истории» костюма, «истории» оружия и т. п. Но такая история может обернуться бессвязным изложением, поскольку не может быть исторической связи между пространственно разъединенными вещами, пока не преодолевается их разъединенность и материальность. Наш мыслитель пишет: «Повесьте в один ряд все костюмы данного народа за известный период времени. Сколько бы вы ни переходили глазами (с помощью или без помощи ног) от одного к другому, вы, оставаясь в строгих пределах “костюмности”, не сумеете связать ваш ряд в одно развивающееся целое. Для установления связи вам понадобится понятие формы, цветов и их гармонии, качества материи и т. д. А чтобы понять изменения одной формы в другую, переход от состояния *этих* цветов к состоянию *тех*, вам придется так или иначе прибегнуть к *чувству* формы и краски, к эстетическим и бытовым

¹² Карсавин Л. П. Философия истории. С. 113.

¹³ Там же. С. 117.

идеалам. Вы постараетесь сохранить свою объективность, прибегнув сперва к понятиям техники и технологии материалов. Но и техника, и технология уже социально-психологические факты, а во-вторых, их будет недостаточно, и все равно без эстетических и бытовых идеалов вам не обойтись. Когда же вы сумеете объять ваш материал категориями социально-психологического, он оживет, приобретет исторический смысл и ценность, как чисто-материальные предметы (в нашем примере – костюмы) станут выражать, символизировать при всей разъединенности своей непрерывное развитие некоторого качества»¹⁴.

Показателен в этом отношении пример с римской тогой, который приводит Карсавин. Римская тога с ее тщательно разглаженными линиями не набрасывается небрежно на плечи подобно походному плащу. В ней нельзя работать, смешно бежать или даже быстро идти, она требует внимательного отношения к себе, когда садишься или встаешь. Мало какой другой наряд способен в той же мере оттенить важность и благородно-спокойные манеры человека. В этом смысле современный мундир ничего не стоит по сравнению с римской тогой. Приводя пример с римской тогой, Карсавин фактически заставляет нас обратиться к телу римлянина, свободному и объятому достоинством, так как тога не позволяет этому телу бегать или спешить подобно какому-нибудь рабу, зависимому человеку или выскочке. Если это тело заседает в сенате или исполняет магистратуру, оно должно действовать неторопливо и величаво, сдерживая природную живость своей натуры, возможно, не меньшую, чем у современных ему итальянцев.

Стало быть, так надо понимать Карсавина: «история костюма» начнет только что-то действительно сообщать и символизировать, когда мы облачим в него тело в «подобающих» ему состояниях. «Теперь, я полагаю, – заключает Карсавин совсем в манере феноменологии повседневности, – ясно, при каких условиях и при каком подходе к проблеме возможна “история костюма”, “история материального быта”. Материальное само по себе, т. е. в отор-

¹⁴ Карсавин Л. П. *Философия истории*. С. 139.

ванности своей, не важно. Оно всегда символично, и в качестве такового необходимо для историка во всей своей материальности. Оно всегда выражает, индивидуализирует и нравственное состояние общества, и его религиозные или эстетические взгляды, и его социально экономический строй»¹⁵. Подход Карсавина делает его описание необычайно современным. В нем не хватает, как представляется нам, обращения к социальным практикам и техникам. Последние возникают в виде посредников группового поведения людей.

В современных исследованиях представляются продуктивными подходы Дж. Морено, К. Левина, П. Бурдьё и Б. Латура, которые обращены к прояснению конкретных социальных координаций взаимодействия людей. Но особый интерес для нас здесь представляют идеи Латура, тем более что у него мы находим концептуальное созвучие с идеями Карсавина. Говоря о специфике группового взаимодействия у людей в отличие от социального взаимодействия у обезьян, Латур замечает, что его действительные границы пролегают не там, где привыкли их находить исследователи. У обезьян социальные взаимодействия носят комплексный характер, поскольку в каждое действие «актора» постоянно вмешиваются другие и достижение собственных целей опосредованно постоянными переговорами. Так, самец бабуина не может спариться с распаленной самкой, не будучи уверенным в том, что она «пойдет ему навстречу», т. е. должна иметь место договоренность, которая обычно достигается в самом начале их дружбы, когда еще у нее не было течки. И только у людей имеют место фреймированные взаимодействия, т. е. такие, которые предполагают особым образом разграниченные пространства: стены, перегородки, ширмы и т. п.

Понятие «фрейма» заимствовано у И. Гофмана. Но Латур указывает на существование еще одного отличия между взаимодействием обезьян и тем, что наблюдается в человеческих интеракциях. «В последних очень сложно достичь одновременности в пространстве и времени, характерных для первого. Мы говорим,

¹⁵ Карсавин Л. П. Философия истории. С. 140.

не придавая этому большого значения, что вовлечены во взаимодействие лицом-к-лицу. Действительно, вовлечены. Но одежда, которую мы носим, привезена из другого места и произведена довольно давно; произносимые нами слова не придуманы специально для этого случая, стены, в которых мы находимся, были спроектированы архитектором для клиента и сооружены рабочими – людьми, которые здесь сейчас отсутствуют, хотя их действия вполне ощутимы»¹⁶. В этом описании мы видим прямое пересечение с логикой «сети», которую дает Карсавин, т. е. логикой, обнаруживающей способ существования любой вещественности, связанный с другими объектами.

В самом деле, человек является продуктом истории и потому далеко выходит за пределы «фреймов» своих непосредственных отношений. И именно поэтому его отношения всегда опосредованы другими акторами из других мест и других времен. Другими словами, действия и взаимодействия, по Латуру, происходят через систему фреймов – локальностей, которые ограничивают интеракцию, и сеть – глобальность, которая распределяет одновременность, близость и «персональность» взаимодействий. Процессы локализации и глобализации всегда опосредованы вещами. В этом заключается еще одно важное отличие людей от других приматов: невозможно представить себе отношения между людьми без опосредующей роли в них вещей, как невозможно представить конторку без разговорного устройства, поверхности стойки, двери, стен, стула. Именно они задают рамки взаимодействия. Как бы мы подвели дневной баланс, замечает Латур, без формуляров, расписок, счетов, гроссбухов и как можно не заметить прочность бумаги, долговечность чернил, гравировку монет, твердость скрепок?

Но в современности мы наблюдаем процессы индивидуализации, плюрализации и глобализации, которые ставят под сомнение воспроизводство органической группы как сообщества, поведение и единство которой определялось традиционными ценностями. Именно такую модель группы отстаивал Лев Карсавин. В настоя-

¹⁶ Латур Б. Об интеробъективности // Социология вещей. М. : Территория будущего, 2006. С. 175.

щее время продуцируются в большинстве своем не «сообщества», а скорее группы «сообщников», единство которых держится зачастую на кратковременных связях и исключительно на ценностях, которые они производят изнутри группы.

Контрольные вопросы

1. В чем состоит специфика русской философско-исторической традиции?
2. Понимание телесности, местности и совместности в философии Л. П. Карсавина.
3. Философия истории Л. П. Карсавина и феноменология повседневности.
4. Философия истории Л. П. Карсавина и современная социальная феноменология.
5. Философия истории: западная и русская традиция.

Библиографический список

Азаренко С. А. Философия и история / С. А. Азаренко // Философия : учеб. пособие / под общ. ред. Т. Х. Керимова. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2013. – С. 67–87. – ISBN 978-5-7996-0950-4.

Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт / Ф. Р. Анкерсмит. – Москва : Европа, 2007. – 612 с.

Арьес Ф. Время истории / Ф. Арьес. – Москва : ОГИ, 2011. – 304 с. – ISBN 978-5-94282-635-2.

Арон Р. Лекции по философии истории / Р. Арон. – Москва : Либроком, 2010. – 336 с. – ISBN 978-5-397-01505-9.

Артог Ф. Время мира, история, историческое письмо / Ф. Артог // Новое лит. обозрение. – 2007. – № 83. – С. 22–35.

Артог Ф. Порядок времени, режимы историчности / Ф. Артог // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. – 2008. – № 3. – С. 19–38.

Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность / Ф. Бродель // Философия и методология истории. – Москва : РИО БГК им. И. А. Бодуэна де Куртене, 2000. – С. 115–142.

Гегель Г. В. Ф. Введение / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – Санкт-Петербург : Наука, 1993. – С. 57–158.

Зиммель Г. Проблемы философии истории: этюд по теории познания / Г. Зиммель. – Москва : Либроком, 2011. – 176 с. – ISBN 978-5-397-01720-6.

Кемеров В. Е. История // Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2015. – С. 285–288.

Кемеров В. Е. Социальный процесс и динамика философии / В. Е. Кемеров // На философских перекрестках : монография. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2019. – С. 190–219. – ISBN 978-5-8291-2452-6 АП; ISBN 978-5-8868-7250-7 ДК.

Керимов Т. Х. Общество и история / Т. Х. Керимов // Керимов Т. Х. Социальная философия : учебник. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2018. – С. 110–126. – ISBN 978-5-7996-0950-4.

Кнабе Г. С. Общественно-историческое познание второй половины XX века, его тупики и возможности их преодоления / Г. С. Кнабе // Одиссей. Человек в истории. – Москва : Наука, 1993. – С. 247–256. – ISBN 5-02-010166-4.

Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше // Соч. : в 2 т. – Москва : Мысль, 1997. – Т. 1. – С. 158–230.

Фуко М. Ницше, генеалогия, история / М. Фуко // Философия эпохи постмодерна. – Минск : Красико-принт, 1996. – 208 с.

Уайт Х. Метаистория / Х. Уайт. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. – 528 с.

Глава 9

СОВРЕМЕННЫЕ МОДЕЛИ ОПИСАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО

Цель главы – показать, что история совершается в со-бытиях человеческих взаимодействий и непосредственное описание исторической реальности невозможно. Необходимо понимать, что как бы мы ни именовали реальность человеческого бытия – «событием», «социальной реальностью», «повседневностью», она не сводится к непосредственным взаимодействиям или переживаниям людей. Историческая реальность всегда предстает в качестве обусловленной определенными социальными позициями и практиками людей. Данная глава начинается с критики квазиисторизма, который поставил историю над людьми, наделив ее какой-то самостоятельной уже заранее предустановленной целью.

Шпенглер и Хайдеггер: истоки социально-топологической методологии. Освальд Шпенглер был едва ли не первым мыслителем, кто взглянул на культуру через призму топологии временного события, вопреки линейным концепциям истории (Древний мир – Средние века – Новое время). Следуя И. В. Гете, он рассматривает мир в становлении, не просто жизненно существующем во времени, но как само время. «Собственная, поступательная, постоянно осуществляющаяся жизнь, поскольку человек бодрствует, выявляется в его бодрствовании именно элементом становления – этот факт называется настоящим, – и, как и всякое становление, она обладает таинственным признаком направления, которое человек во всех развитых языках пытался умственно заковать и – тщетно – объяснить словом “время” и связанными с ним проблемами. Отсюда вытекает глубокая связь ставшего (оцепенения) со смертью»¹.

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность. М. : Мысль, 1993. С. 144.

В этом обнаруживается начало высшего мышления, которое прежде всего есть мысль о смерти. «Каждая религия, каждое природопознание, каждая философия, — пишет Шпенглер, — проистекают из этого пункта. Каждая большая символика приравнивает свой язык форм к культу мертвых, форме погребения, украшению гробниц. Египетский стиль начинается с надгробных храмов фараонов, античный — с геометрического украшения погребальных урн, арабский — с катакомб и саркофагов, западный — с собора, в котором ежедневно под руками священника повторяется смерть Иисуса. Из раннего страха возникает также всякого рода историческое ощущение... У животного есть только будущее, человек знает и прошлое. Оттого каждая новая культура пробуждается вместе с неким новым “мировоззрением”, т. е. внезапным взглядом на смерть как на тайну увиденного мира»².

Шпенглер обратился ко множественности культур, обнаруживая их символическую связь с пространственностью, в которой и через которую они ищут самоосуществление. Правда, при этом ему не удалось избежать некоторых прямолинейных и ошибочных заключений по поводу специфики той или иной культуры. Однако главное им было схвачено. Он писал: «Вместо безрадостной картины линейной всемирной истории, поддерживать которую можно лишь закрывая глаза на подавляющую грудю фактов, я вижу настоящий спектакль множества мощных культур, с первозданной силой расцветающих из лоно материнского ландшафта, к которому каждая из них строго привязана всем ходом своего существования, чеканящих каждая на своем материале — человечестве — собственную форму и имеющих каждая собственную идею, собственные страсти, собственную жизнь, воления, чувствования, собственную смерть»³.

Каждая культура, по Шпенглеру, обладает своими возможностями выражения, т. е. своим культурным языком. Культуры обладают отличными друг от друга пластикой, живописью, музыкой, математикой, физикой, но каждая культура имеет ограниченную

² Шпенглер О. Закат Европы. С. 151.

³ Там же. С. 131.

продолжительность жизни и в самой себе замкнута. Предваряя постструктуралистов, он писал: «Я еще не встречал никого, кто принимал бы всерьез изучение морфологического сродства, внутренне связующего язык форм всех культурных сфер, кто, не ограничиваясь областью политических фактов, обстоятельно изучил бы последние и глубочайшие математические идеи греков, арабов, индусов, западноевропейцев, смысл их раненного орнамента, их архитектурные, метафизические, драматические, лирические первоформы, полноту и направления их великих искусств, частности их художественной техники и выбора материала, не говоря уже об осознании решающего значения всех этих факторов для проблемы форм истории»⁴. При этом каждая культура завершает свое существование цивилизацией. В цивилизации он видел завершение развития культуры, превращение в ней становления в ставшее, развития – в оцепенение, деревни с душевным детством – в умственную старость окаменяющего мирового города. Он предвидел, что вместо разнообразного мира возникнет город, как некая точка, в которой сосредоточится вся жизнь далеких стран, между тем как оставшаяся часть начнет отсыхать; вместо являющего многообразия форм, сросшихся с землей людей появится новый кочевник, обитатель большого города, паразит, оторванный от традиций, человек фактов, нерелигиозный, интеллигентный, бесплодный, глубоко равнодушный к крестьянству, делающий шаг к неорганическому миру. Подобно В. Дильтею и Г. Риккерт, Шпенглер выступит за различие «идиографического» подхода в истории и «номо-тетического» – в изучении природы. В связи с этим Шпенглер предлагал: «...вместо того, чтобы в этом случае, где проблема судьбы выступает как доподлинная проблема истории (или, что-то же, проблема времени), со всей серьезностью делать ставку на научно урегулированную физиогномику и отыскивать ответ на вопрос о действующей здесь необходимости совершенного иного рода, не имеющей ничего общего с каузальностью. Уже одно то, что каждое явление предлагает некую метафизическую загадку самим

⁴ Шпенглер О. Закат Европы. С. 153.

фактом своей расположенности в никогда не безразличном к нему контексту времени, что, ко всему прочему, приходится спрашивать себя, какая еще живая взаимосвязь, наряду с неорганически-законоприродной, существует в картине мира – будучи, конечно же, излучением всего человека, а не только, как полагал Кант, познающего, – что явление представляет собой не только факт в призме рассудка, но и выражение душевного, не только объект, но и символ, и притом от высочайших религиозных и художественных творений до мелочей повседневной жизни, – это было в философском смысле чем-то новым»⁵.

Шпенглер особенно подчеркивает, что обязан Ф. Ницше прозрениям, из которых он сделал своего рода «обозрение». Он мало расшифровывает, что конкретно имеет в виду, но представляется, что он прежде всего заимствует некоторые элементы генеалогического метода. Так, Ницше в философии истории предлагал неклассический способ осмысления социально-культурных явлений, особенностью которого явилось отрицание их неизменности и всеобщего основания происхождения. Его метод предполагал описание конкретного множества причин их возникновения, включающего определенные условия и реальные проявления человеческой телесности. Это и было по-своему воспринято Шпенглером. Обращение к ландшафтному основанию человеческого существования требовало изображение человека в онтологически чувственно-телесной полноте. Шпенглер пишет: «Готические соборы и дорические храмы суть окаменевшая математика. Конечно, именно Пифагор впервые научно осмыслил античное число как принцип миропорядка осязаемых вещей, как меру или величину. Но именно тогда же оно получило свое выражение и как прекрасное утроение чувственно-телесных единств через строгий канон статуи и дорический ордер»⁶. Можно согласиться с тем, что в античности под числом понималась величина самого тела (а не отношения между телами, как у современного человека). Однако трудно согласиться, что тела эти, воплощенные в статуи и архитектуру, лишены жизни. Шпенг-

⁵ Шпенглер О. Закат Европы. С. 209.

⁶ Там же. С. 207.

лер же настаивает: «Чистые числа, сущность которых египтяне с присущей им глубокой робостью перед тайной как бы таили в кубическом стиле своей ранней архитектуры, были и для эллинов ключом к смыслу ставшего, застывшего и, следовательно, переходящего. Каменная постройка и научная система отрицают жизнь»⁷.

Обратимся к личным впечатлениям от древнегреческого искусства. Я много раз посещал греческий зал Государственного музея изобразительных искусств им. А. С. Пушкина, притягивала какая-то неизъяснимая энергия, которой заряжена древнегреческая скульптура. Особенно это бросалось в глаза в контрасте со статичной римской скульптурой. Римлян интересовал портрет, их мало занимала жизнь тела. Греки же запечатлевали тело в некоем едином порыве. И каждый раз в аннотации к скульптуре я читал, что это слепок, а подлинник находится в новом музее Акрополя в Афинах. Это побудило меня в какой-то момент отправиться в Афины. И там я увидел, что в греческой скульптуре движение обнаруживается во всех точках тела. Даже лишённые каких-либо частей тела, скульптуры источали невероятную динамику жизни! Вот, например, статуя богини победы Ники – без головы и без рук, а сколько жизни! Камень словно пылает огнем! В музее Акрополя можно увидеть настоящих кариатид (не копии). Они заряжены такой силой движения, что, глядя на них, возникает ощущение – хлопни в ладоши и они замаршируют. Меня чуть было не снесло этой энергией движения!

Нельзя сказать, что Шпенглер совсем не чувствителен к динамике, скрытой в античной архитектуре. Описывая организацию античного храма, он обращает внимание на детали, которые, как нам представляется, подрывают его собственное видение греческого храма в качестве чего-то застывшего. Он отмечает: «Государство – это тело, являющееся совокупностью всех тел граждан; право знает только телесные лица и телесные поступки. И наконец, свое наиболее яркое выражение это чувство находит в каменном теле античного храма. Лишённый окон интерьер тщательно

⁷ Шпенглер О. Закат Европы. С. 221.

скрывается расположением колон; вовне же нет ни одной прямой линии. Все ступени имеют едва заметную волнистость снаружи, и притом каждая в различной степени. Фронтон, коньковый брус, боковые стороны очерчены расплывчатыми контурами. Каждой колонне присуща легкая выпуклость; среди них нет ни одной, которая стояла бы совершенно вертикально и на одинаковом расстоянии от ближайшей. Но выпуклость, наклон и расстояние изменяются от выступов до середины боковых сторон в тщательно выдержанной пропорции. Таким образом все тело получает вид чего-то таинственно кружащегося вокруг какого-то средоточия. Изгибы настолько утонченны, что глаз до определенного момента не видит их, а только чувствует. Но как раз этим устраняется направление глубины. Готический стиль стремится, дорический вибрирует. Интерьер собора исполински взмывает вверх и в дали; храм расположен в величественном спокойствии»⁸.

Топологическая методология Мартина Хайдеггера позволяет более корректно во временной терминологии говорить о порождении культурной пространственности и месте человека в ней. Так, Хайдеггер отмечал, как «собирающе» действуют на ландшафт архитектурные сооружения или инженерные строения. Например, берега только в тот момент и возникают в качестве берегов, когда через них оказывается перекинут мост. Мост притягивает к реке вместе с берегами просторы ландшафта, который лежит за ними. Он приводит в соседство друг с другом поток воды, берега и землю. Мост собирает вокруг речного потока землю в ландшафт. Подобное соби́рание производили и храмы. Храмы ничего не отображают как творения зодчества. Они просто стоят на холмах или в долине, изрезанной ущельями и оврагами. Они несут в себе фигуры богов, олицетворяющие силы мира, позволяя им вступать в священную округу храма. «Творение храма слагает и собирает вокруг себя единство путей и связей, на которых и в которых рождение и смерть, проклятие и благословение, победа и поражение, стойкость и падение создают облик судьбы для человеческого племени, —

⁸ Шпенглер О. Закат Европы. С. 216.

пишет Хайдеггер. – Находясь на своем месте, архитектурное творение вместе с тем покоится на каменном основании скалы. И это величавое стояние храма словно черпает из глубин скалы ее не испытывающую напора зиждительность»⁹. Стоя на своем месте, архитектурное сооружение способно противостоять буре, обрушивающейся на него, делая бурю тем самым подвластной себе. Освещенные солнцем камни творения зодчества впервые в блеске и сверкании во всю силу выявляют широту небес, свет дня и ночной мрак. В покое непреступного каменного храма во всю мощь выявляется буйство водной стихии. В результате только в округе храма растения и вещи, люди и звери, приобретают свои окончательные очертания и смыслы.

Воздвижение архитектурного сооружения – это выведение наружу сил мира. Такое выведение греки называли *фюсисом*, т. е. распусканием-расцветением как таковым. Именно на нем человек основывает свое проживание, которое называется землей. Действие земли, согласно Хайдеггеру, представляет собой действие сущностно замыкающее. Архитектурное сооружение, выходя на свет, заново замыкается назад в громадность и тяжеловестность камня. «Вычитание», которое совершает архитектура из камня, нисколько не посягает на его «каменную» незыблемость. Мир человека противодействует замыкающему движению земли вскрыванием ее недр, устроением обширных связей и коммуникаций. Земля и Мир сущностно отличаются друг от друга и, однако, никогда не существуют раздельно. Мир располагает себя на земле, а земля пронизывает мир своим воздыманием в нем. Лишенные «прозябания» мир и земля существуют в единстве. «Возлежа» и действуя на земле, мир стремится вывести ее за ее пределы. Это естественная «тяжба» земли и мира, пронизанная временной динамикой, порождает традиционный способ созидания архитектурных форм. В самом деле, время является фундаментальным измерением бытия человека. Потому и говорится, что у каждой вещи есть свое время. Именно таким образом бытие и время имеют место. Ландшафт ока-

⁹ *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М. : Республика, 1993. С. 81.

зывается той изначальной площадкой, где время взаимодействия людей, опространствливаясь, создает *место* миру, которым начинают жить люди. Поэтому решающее значение в созидательной деятельности людей оказывается за временем.

У О. Шпенглера и М. Хайдеггера закладываются чрезвычайно важные основы топологического подхода, но его разработка в дальнейшем требовала обнаружения конкретных социальных практик и положения дел, способствующих осуществлению *места* времени, где бы были вскрыты все стороны социально-антропологического процесса бытия людей. В одном из ранних своих изысканий М. Фуко связывает бытие людей с пространственностью и при этом вводит понятие «гетеротопии». Каждое сообщество формирует особые места, отличные от других мест. Формирование различных мест, по Фуко, шло путем собирания различных мест в согласии со следующей схемой: «Дом – Сад – Ковер – Иероглиф (Символ)». Дом – продолжение взаимодействующих тел людей в пространстве обитания. Сад – сворачивание основополагающих элементов мира «неба» и «земли» в одном отдельном месте. Ковер – свернутый сад, сложенный и размещенный на ткани в Доме. Иероглиф – знаково-символическая свернутость элементов мира. В результате возникала пространственно-временная конфигурация, находящаяся в согласии со своей территорией, климатом, водными ресурсами. Нет ни одного сообщества в мире, в котором бы не формировались различные места, возникающие на основе определенной социальной практики.

Изыскания М. Деланда в области «восходящей онтологии» можно рассматривать в качестве продолжения гетеротопологических исследований Фуко. Деланда стремится показать формирование социальной онтологии от взаимодействия «индивидуальных сущих» до взаимодействия их в определенных институциях¹⁰. Он утверждает следующее: применительно к социальности онтология индивидуальных сущих каждый раз требует прояснения, какой исторический процесс в своей конкретности дал начало целому.

¹⁰ Деланда М. Новая онтология для социальных наук // Логос. Новые онтологии. 2017. Т. 27, № 3. С. 44.

Деланда пишет: «...при этом подходе возникновение институтов объясняется взаимодействием индивидов, принимающих решения, появление городских центров – взаимодействиями институтов, образование государств – взаимодействием городов. Как только новое целое возникло, оно сразу же начинает воздействовать на их компоненты, послужившие ему субстратом, ограничивая их первоначальные взаимодействия или способствуя возникновению новых»¹¹. Как только социальные институты возникают, им приходится поддерживать свою идентичность и при этом могут быть востребованы образования разных уровней. Так, целостность государств зависит от городов, придающих им упорядоченность и образующих их территорию, но также и от постоянной работы институтов, имеющих в городах, а в определенных случаях – от действий отдельных индивидов. Деланда заключает, что онтология, исходящая из существования целостностей, соблюдает нисходящий принцип. Новая онтология же несет в себе восходящий принцип, она открывает происхождение и сохранение сущих на каждом данном уровне в терминах популяций взаимодействующих сущих, относящихся к самым нижним уровням.

Философ отмечает: «Помимо способа, каким рассматриваются единообразие и вариативность, эти два подхода радикально различаются концепциями человеческой истории. Опираясь на нисходящий принцип, нетрудно вообразить общество как целое, развивающееся путем прохождения ряда стадий, таких как феодализм, капитализм и социализм... При восходящем же подходе предполагается, что каждый уровень имеет собственную, протекающую в своем темпе историю, даже если истории различных уровней взаимодействуют. Тем самым вместо единого потока, поделенного на различные эпохи или периоды, мы имеем пучок параллельных историй, каждая из которых характеризуется своими собственными разрывами и непрерывностями»¹². Деланда предлагает схему вложенного множества индивидуальных сущих, которая

¹¹ Деланда М. Новая онтология для социальных наук. С. 44.

¹² Там же. С. 46.

передает суть предлагаемой им социальной онтологии: «индивиды – институты – города – национальные государства»¹³.

Нам представляется необходимым дополнить эту схему такой целостностью, как «дом», полагая, что без него невозможно как взаимодействие индивидов, так и существование той или иной институции. Поэтому схема социального множества индивидуальных сущих будет выглядеть так: «индивиды – дома – институты – города – государства». Данная схема отражает процесс собирания *антропологического* вокруг различных мест социального бытия людей и ввиду своей пространственной конкретности может называться социально-тополого-антропологической. Социальность немыслима без дома, поэтому сводить «социацию» к временной безучастной связи в духе Нанси недостаточно. Дом накладывает определенные скрепы на отношения людей. Во внутреннем пространстве дома начинают формироваться теплые и близкие отношения индивидов. При этом люди оказываются связанными друг с другом не только общими схемами поведения, но и человеческими привязанностями.

Контрольные вопросы

1. Что значит топология временного события?
2. Раскройте топологическую методологию Шпенглера.
3. В чем суть социальной топологии Хайдеггера?
3. Опишите «восходящую онтологию» в философии Деланда.
4. Охарактеризуйте схему социальности «индивиды – дома – институты – города – государства».

Библиографический список

Агамбен Дж. Грядущее сообщество / Дж. Агамбен. – Москва : Три квадрата, 2008. – 144 с. – ISBN 978-5-94607-107-6.

Азаренко С. А. Философия и история / С. А. Азаренко // Философия : учеб. пособие / под общ. ред. Т. Х. Керимова. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2013. – С. 67–87. – ISBN 978-5-7996-0950-4.

¹³ Деланда М. Новая онтология для социальных наук. С. 45.

Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт / Ф. Р. Анкерсмит. – Москва : Европа, 2007. – 612 с. – ISBN 978-5-9739-0127-1.

Арон Р. Лекции по философии истории / Р. Арон. – Москва : Либроком, 2010. – 336 с. – ISBN 978-5-397-01505-9.

Артог Ф. Время мира, история, историческое письмо / Ф. Артог // Новое лит. обозрение. – 2007. – № 83. – С. 22–35.

Артог Ф. Порядок времени, режимы историчности / Ф. Артог // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. – 2008. – № 3. – С. 19–38.

Арьес Ф. Время истории / Ф. Арьес. – Москва : ОГИ, 2011. – 304 с. – ISBN 978-5-94282-635-2.

Бланшо М. Неопишемое сообщество / М. Бланшо. – Москва : Моск. филос. фонд, 1998. – 78 с.

Бурдые П. Практический смысл / П. Бурдые. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. – ISBN 5-89329-351-7.

Гидденс Э. Обобщение в социальной науке / Э. Гидденс // Устроение общества: Очерк теории структуризации. – Москва : Академический проект, 2005. – С. 462–466.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2004. – 400 с. – ISBN 5-93615-017-8.

Дени О. Коллеж социологии 1937–1939 / О. Дени. – Санкт-Петербург : Наука, 2004. – 588 с. – ISBN 5-02-026870-4.

Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм. – Москва : Канон, 1996. – Гл. 2–3. – 432 с. – ISBN 5-88373-036-1.

Зиммель Г. Проблемы философии истории: этюд по теории познания / Г. Зиммель. – Москва : Либроком, 2011. – 176 с. – ISBN 978-5-397-01720-6.

Кемеров В. Е. Социальный процесс и динамика философии / В. Е. Кемеров // На философских перекрестках : монография. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2019. – С. 190–219. – ISBN 978-5-8291-2452-6 АП ; ISBN 978-5-8868-7250-7 ДК.

Керимов Т. Х. Другая социальность / Т. Х. Керимов // Неразрешимости. – Москва : Академический проект, 2007. – С. 4–27.

Керимов Т. Х. Общество и история / Т. Х. Керимов // Керимов Т. Х. Социальная философия : учебник. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2018. – С. 110–126. – ISBN 978-5-7996-0950-4.

Кнабе Г. С. Общественно-историческое познание второй половины XX века, его тупики и возможности их преодоления / Г. С. Кнабе // Одиссей. Человек в истории. – Москва : Наука, 1993. – С. 247–256. – ISBN 5-02-010166-4.

Лаклау Э. Невозможность общества / Э. Лаклау // Логос. – 2003. – № 4–5. – С. 54–57.

Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество / Ж.-Л. Нанси. – Москва : Водолей, 2011. – 208 с. – ISBN 978-5-91763-086-1.

Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше // Соч. : в 2 т. – Москва : Мысль, 1997. – Т. 1. – С. 158–230.

Рикер П. История и истина / П. Рикер. – Санкт-Петербург : Алетея, 2002. – 400 с. – ISBN 5-89329-520-X.

Сеннет Р. Падение публичного человека / Р. Сеннет. – Москва : Логос, 2003. – 424 с.

Уайт Х. Метаистория / Х. Уайт. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. – 528 с.

Фуко М. Ницше, генеалогия, история / М. Фуко // Философия эпохи постмодерна. – Минск : Красико-принт, 1996. – 208 с.

Глава 10

ИСТОРИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ, ЯЗЫК И КОММУНИКАЦИЯ

Цель главы – показать, что рассмотрение поля исторического недопустимо без проблематизации сферы языковой и коммуникативной практики человека, ибо язык заключает в себе неповторимый способ видения мира тем или иным народом. Знаково-символические системы и коммуникативные технологии являются необходимыми составляющими исторического процесса.

Социальную коммуникацию нужно представлять в качестве ведущей социальной силы, которая вкупе с социальными практиками способствует порождению социального бытия в целом. Заметим сразу, что коммуникация для нас – это взаимодействие между людьми, которое опосредовано символическими системами¹. Согласно социальной онтологии, быть – значит быть в сообщаемом отношении. «Сообщаемость» выступает в качестве категории онтологической, а не лингвистической. Она предполагает людей в телесном качестве, взаимодействующих в каких-то местностях и совместностях. Сообщаемость непредставима без знаков и без языка, но говоря о знаках и языке, необходимо их рассматривать встроенными в онтологию социального бытия. Именно это и сделал М. Хайдеггер, создав свою фундаментальную онтологию. В «Бытии и времени» он проанализировал знак (§17) и язык (§ 34) как необходимые элементы бытия-вместе². Поэтому сообщаемость нельзя понимать как обмен «значениями» или «смыслами» в семиотическом понимании, поскольку взаимодействие людей захватывает их во всем теле, месте и интересующем их положении вещей.

¹ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб. : Наука, 2000.

² Хайдеггер М. Бытие и время. М. : Алетейя, 1998.

Согласно Хайдеггеру, окружающие нас вещи предстают не как объекты с определенными свойствами, а как подручные средства. Следовательно, вещи для человека существуют еще до всяких каких-то «значений». Под-ручность означает то, что имеется под рукой нашего тела, то, что мы можем проективно использовать и употреблять. Подручное средство Хайдеггер видит и в знаке, который служит подспорьем в связи между людьми и ориентировании в пространстве их взаимодействий. Событийность или совместность бытия людей лежит в основе человеческой сообщаемости. Проясняя содержание бытия не как бытия вообще, но как бытия-в-мире, Хайдеггер представляет его как бытие-друг-с-другом, т. е. как совместность или со-бытие. Как раз в повседневности это совместное вот-бытие характеризуется своей погруженностью в мир озабоченности. В самом деле, инструмент, которым я пользуюсь, был приобретен у кого-то; книга была подарена кем-то; зонт был кем-то оставлен у меня. Такой род бытия-друг-с-другими являет форму со-бытия как зависимости-друг-от-друга.

Коммуникация, согласно Ж. Делезу, совершается на уровне событий и вне момента каузальности³. При этом имеется зацепление, скорее, непричинных соответствий, порождающих определенный строй отголосков, повторений и резонансов, порядок знаков. События не являются понятиями, и противоречивость, приписываемая им (присущая понятиям), есть следствие их несовместимости. Расхождение и схождение суть целиком исконные отношения, которые покрывают обильную сферу нелогичных совместимостей и несовместимостей. Имеется в виду действие, благодаря которому утверждается различие двух определений или двух вещей. Дистанция, которая здесь имеет место, есть определенная позитивность между различными элементами, связывающая их вместе в силу их различия (как, например, различие с врагом не отрицает меня, но утверждает и позволяет быть перед ним собранным). И тогда несовозможность представляет собой средство коммуникации. В этом случае дизъюнкция не превращается в простую конъюнкцию.

³ Делез Ж., Гваттари Ф. *Логика смысла*. М. : Алетейя, 1998.

Делез указывает на три различных варианта синтеза: синтез коннективный (если..., то), сопутствующий созданию единичной серии; синтез конъюнктивный (и) – тип создания сходящихся серий; синтез дизъюнктивный (или), размечающий расходящиеся серии. Дизъюнкция становится синтезом тогда, когда децентрарование и расхождение, которые задаются дизъюнкцией, превращаются в объекты утверждения. После устранения отдельных предикатов вещи для сохранения тождества ее понятия каждая вещь разворачивается навстречу беспредельным предикатам, через которые она проступает, и теряет свой центр, свою самотождественность в качестве Я или понятия. Взамен устранения предикатов наступает коммуникация событий.

В качестве ведущей знаковой системы в обществе выступает язык. А «язык», по Ж.-Л. Нанси, не есть инструмент коммуникации, как и коммуникация не является инструментом бытия, но коммуникация и *есть* бытие⁴. «Жить-с», «говорить-с» так же, как и «выходить-с», вводится в говорении для того, чтобы выразить коммуникацию как само бытие. Мы называем это бытие как *бытие-в-коммуникации*. Группа или индивид – это такие множественности, бытие которых основано на механизмах самовоспроизводящейся и самоорганизующейся коммуникации. В такой коммуникации смыслы и всевозможные нормы не предваряют, а возникают в самих отношениях, согласно положениям Ж. Деррида, Ж. Делеза, Ж.-Л. Нанси. Таким образом, эти самые отношения и являются первичными. Акторами коммуникации в сети отношений становятся ответственные участники взаимодействия, а не полагающие себя субъекты. Социальность порождается во время постоянного телесного взаимодействия между людьми с помощью определенной социальной практики, вследствие которой рождается определенное со-общение, которое способствует при-общению людей к со-обществу с какими-то конкретными представлениями и ценностями. Таким образом, определяющим процессом в развитии тех или иных социальных и культурных форм является бытие-в-коммуникации.

⁴ Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное. Минск : Логвинов, 2004.

В связи с этим обратимся к территории Древней Греции, которую необходимо понимать как пример места собирания особой открытой социальной коммуникации во всем объеме ее составляющих: географических, экономических, политических, культурных. В истории можно обнаружить действие действительно созидательной силы – это сила социальной коммуникации. Попробуем в дальнейшем под социально-онтологическим углом зрения взглянуть на социальную коммуникацию, мы будем рассматривать ее в качестве сложного многомерного процесса, через посредство которого реализует себя исторический процесс в целом. Для этого мы предварительно проясним то, что понимаем под социальной коммуникацией, а затем на примере Древней Греции покажем, как социальная коммуникация способствовала расцвету территориальности ее культуры. Лес – это та сила, без которой человек не может обойтись, и одновременно та сила, что надвигается на него (в том числе и изнутри) и стремится поглотить. Это то, что вызывает к горю, к тому, что ограждает человека от этого поглощения.

Лес (*гиле*) у Аристотеля – это первоматерия, это энергия мира, мать-материя, порождающая все. В. В. Биbihин отмечал: «Опыт леса как поглощаемого, сжигаемого для получения разнообразной энергии формируемого вещества предопределил использование соответствующего термина (*гиле*) для обозначения материи... Лес с его неметрическим пространством через мечты о первобытном, лесном, косматом человеке, через мифопоэтику мирового дерева, через возвращение в нашей современности оторвавшихся от природы человеческих масс к эрзацам леса в табаке, вине и наркотиках принадлежит к реалиям современного человечества в гораздо большей мере, чем это принято признавать. В философских концепциях *гиле*, материи, в религии и богословии (крест как мировое дерево), в поэзии (образы дерева, куста, сада) лес обнаруживает недостаточно понятую интенсивность присутствия»⁵. Можно сказать, что лес и город топологически соотносятся как земля и территория. Ж. Делез и Ф. Гваттари замечают, что земля постоянно

⁵ Биbihин В. Лес (hyle). СПб. : Наука, 2011. С. 6.

производит на месте движение детерриториализации, это движение, желающее превзойти пределы территории. Землю нельзя понимать как стихию среди других стихий, она включает все стихии в нечто единое, используя ту или иную из них, чтобы территорию детерриториализовать. Движения детерриториализации слитны с территорией, раскрывающейся вовне, а движение ретерриториализации слитно с землей, которая территорию восстанавливает. Территория и земля постоянно распространяются через две области неразличимости – ретерриториализацию (движение от земли к территории) и детерриториализацию (движение от территории к земле)⁶. Территориализация, детерриториализация и ретерриториализация – это процессы, которые постоянно функционируют во взаимораскрытии и во взаимосвязи. Это обстоятельство было оценено древними греками, когда впервые при формировании территории сработал такой человеческий фактор, как социальная коммуникация. Нехватка плодородных земель толкала греков на освоение новых земель, т. е. на детерриториализацию. Освоенная территория Малой Азии за счет выросших хлебов ретерриторизовывалась на континентальной Греции, что способствовало развитию торговых сетей. Детерриториализация имперского государства имела лишь один вектор ретерриториализации, связанный с пополнением дворцовых запасов.

Делез и Гваттари отмечают, что «государство» и «полис» производят детерриториализацию, потому что в первом уравниваются и собираются сельские территории, соотносясь с верховным арифметическим единством, а во втором территория приспосабливается к геометрической протяженности, продлеваемой бесконечно по торговым путям. Имперское *spatium*-пространство государства или политическая *extension*-протяженность полиса – это не просто территориальные измерения, а не что иное, как детерриториализация, которая особенно явно проявляет себя, когда государство овладевает территорией локальных групп или же когда город отходит от своего сельского окружения; в первом варианте местом ретер-

⁶ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М. : Алетейя, 1998.

риториализации становится царский дворец и дворцовые запасы, во втором – площадь города и торговые сети⁷.

Древняя Греция – это прежде всего территория складывания открытого взаимодействия, которое было обусловлено ее географическим местоположением, культурными и социально-политическими преобразованиями. Географический фактор диктовал пространство контактов для экономического роста, в социально-политической среде произошло разрушение царской власти, становление города-государства с преодолением иерархии между «верхом» и «низом», породившим ситуацию гражданского равенства. А в культурном отношении этому способствовало появление Олимпийских и Пифийских игр, театра и философии. Место, по Хайдеггеру, надо понимать как собирающее место, которое зачатую в качестве собранного скрывает свою сущность и, следовательно, требует вскрытия тех элементов, из которых оно собиралось⁸. П. Флоренский в лекции 1 по античной философии писал: «...греческая философия развивалась не на суше, а на море, или лучше сказать, на границах моря и суши, по берегам их. Она – морское или приморское существо. Море – вот стихия античной философии. Философия родилась из моря. Вы увидите впоследствии, что основная идея философии вышла из религиозной концепции моря. Море должно было оплодотворить сушу, чтобы явилась философия. Биологи утверждают, что и вообще вся жизнь вышла из моря»⁹. В лекции 10 он продолжил свое размышление, показав, как из культа Посейдона появилась идея о первичности воды у Фалеса. Философская рефлексия, согласно Флоренскому, засияла именно на периферии греческого мира – в Ионии, на побережье Малой Азии, поскольку здесь греческое сознание оказалось на перекрестье различения своих мировоззренческих установок с восточными.

⁷ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия?

⁸ Хайдеггер М. О «линии» // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер и Мартин Хайдеггер, Дитмар Кампер, Гюнтер Фигаль. СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. С. 7–64.

⁹ Флоренский П. Из истории античной философии. М. : Акад. проект, 2015. С. 10.

Ж. Делез и Ф. Гваттари особенно подчеркивали, что именно в ситуации свободной коммуникации происходило рождение европейского философствования, которое возникает в среде друзей, коммуницирующих без всякого предзаданного интереса и вне какой-либо иерархии. Это способствовало появлению «чистого» поля общения, которое порождало любовь к бесконечному обмену мнениями. Делез – Гваттари писали, «что эмигранты в греческой среде нашли: в первую очередь, чистую общительность как область имманентности, противостоявшую высшему имперскому владыке и не предполагавшую никакого предопределенного интереса, поскольку она сама предполагалась противоборствующими интересами; во вторую очередь, особое удовлетворение от ассоциации друзей, но также и от разлада ассоциации, которое составляло суть соперничества... в третью очередь, невиданную в империи любовь к беседе и к обмену мнениями»¹⁰. В философии наконец, заметим мы, происходит ретерриториализация самого леса как *гиле* во всем объеме его содержания (ибо земля полнится деревьями, нефтью, углем, таящими в себе энергии) в понятии «материи» (у Аристотеля).

Образование в Греции открытой коммуникативной среды, думается, происходило в условиях перехода от военных действий к состязательным спортивным действиям на Олимпийских играх (VIII в. до н. э.). В традиционных обществах война являлась состязанием аристократов, которые были носителями «аритэ» – доблести, дарованной богами. Материальное благополучие греков обусловило появление свободного времени у аристократов, которые состязательность перенесли в спортивную область. И таким образом возникли Олимпийские игры. Физические упражнения в древности находили развитие в таких странах, как Египет, Индия и Китай, но у них они были либо лечебной гимнастикой, либо системой единоборств. В Греции они приняли характер состязательности в доблести.

¹⁰ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 113.

На время олимпиад заключалось священное перемирие. «Насильственная» материя-энергия, дремавшая в недрах мужского тела, из области истребительной войны ретерриторилизовалась на ниву созидания. Именно здесь происходило формирование открытого пространства коммуникации. Олимпийские и Пифийские игры находились в тесной связи с греческими полисами, поскольку в состязаниях принимали участие эфебы (лучшие образованные юноши) из гимнасий полисов. В свою очередь, полис с агорой, храмом, гимнасией, театром изымал у леса-материи этими пространственными формами территории, воплощая логику детерриторилизации и ретерриторилизации, являясь при этом благоприятной питательной средой для развития социальной коммуникации во всем объеме содержания ее культурных, экономических и политических составляющих.

П. Видаль-Накэ замечал, что классическая Греция не цивилизация письма, а цивилизация слова, и, как это ни парадоксально, письмо в ней было все той же формой устного слова. Полис создал абсолютно новое социальное пространство с центром на публичной площади – на *агоре*, где обсуждались проблемы, волнующие всех, и власть уже не скрывалась во дворце, а находилась «посередине» публичного пространства. Как раз «посередине» стоял оратор, считалось, что он выступал от лица всех¹¹. В полисе устное слово превращалось в основной инструмент политической коммуникации. Слово переставало быть ритуальным заклинанием, хотя зачастую оно обретало форму хитрости или лжи. Было принято, что спортсмен, троекратно победивший на олимпийских состязаниях, должен воздвигнуть статую и организовать пир, что также способствовало концентрированию коммуникации в пространстве культуры. Лучшую скульптуру в условиях жесткой конкуренции выбирал «художественный совет», состоящий из самих скульпторов. После чего победитель собирал «пир», где не говорили о семье, жене, детях и политике, а только «философствовали» о «главном». Олимпиады сыграли огромное значение в создании единого куль-

¹¹ Видаль-Накэ П. Черный охотник. М. : Ладомир, 2001.

турного пространства Греции, которая слагалась из немалого числа обособленных полисов. П. Д. Волкова называла это олимпийской демократией¹².

Таким образом, созидательный процесс культуры обязан многомерной созидательной силе социальной коммуникации, способствующей формированию неповторимого места культуры того или иного сообщества. В Древней Греции город для своего формирования «отымал» пространство от леса, создавая благоприятную среду для «чистого» пространства коммуникации. В настоящее время экологическая ситуация диктует потребность «лесом» озеленять города, при этом действенная сила социальной коммуникации может обеспечиваться современными формами электронной коммуникации. Вполне реально на лесных пространствах России (это тайга – 60 % площади, смешанные и широколиственные леса, лесостепь) организовать строительство умных городов прямо в лесной зоне, где основные связи между людьми будут осуществляться посредством телекоммуникаций, где лучше всего можно будет реализовать принципы не внешнего контроля за гражданами, а самоуправления, участие самих жителей в жизни двора, района, города. В таком городе управление имуществом, школами, больницами, библиотеками, транспортом, системой водоснабжения, правоохранительными органами и другими общественными службами может осуществляться при посредстве информационно-коммуникативных технологий. В современности, благодаря электронным технологиям, наблюдается действие некоей системы «всевидения» и «всеслышания» власти. Власть, как ей думается, вооружает себя эффективными средствами властвования, но на деле происходит нечто обратное. Желая сделать все прозрачным посредством системы «всевидения» и «всеслышания», власть сама со всей своей тягой к зашифрованности оказывается поднадзорной. Интернет практически совершает замещение различных государственных структур – почты, банка, правительства и пр. Этот процесс более всего может быть уместен в условиях «лесных» умных городов.

¹² Волкова П. Мост через бездну : заметки к античности. М. : АСТ, 2015.

Интернет подводит к тому, чтобы совершалось замещение власти посредством интернет-пространства. Но власть не может отказаться от самой себя, и потому сообщаемость с «народом» претерпевает изменения. То есть телекоммуникации способствуют переходу от централизованной власти к самоуправлению народа.

Контрольные вопросы

1. Как соотносятся историческое время и язык?
2. Как соотносятся историческое время и коммуникация?
3. Охарактеризуйте коммуникацию как историческое событие.
4. Каково значение коммуникации в порождении социального мира?
5. Информационные технологии и современный мир: перспективы взаимодействия.

Библиографический список

Азаренко С. А. Коммуникация / С. А. Азаренко // Современный философский словарь. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2015. – С. 312–315. – ISBN 978-5-8291-1712-2 ; ISBN 978-5-88687-225-5.

Бибихин В. Лес (hyle) / В. Бибихин. – Санкт-Петербург : Наука, 2011. – 425 с. – ISBN 978-5-02-025445-9.

Видадь-Накэ П. Черный охотник / П. Видадь-Накэ. – Москва : Ладомир, 2001. – 419 с. – ISBN 586218-393-0

Волкова П. Мост через бездну. Заметки к античности / П. Волкова. – Москва : АСТ, 2015. – 416 с. – ISBN 9785170912858.

Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Москва : Алетея, 1998. – 288 с. – ISBN-5-89329-106-9.

Делез Ж. Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Москва : Алетея, 1998. – 288 с. – ISBN-5-89329-106-9.

Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / Ж.-Л. Нанси. – Минск : Логвинов, 2004. – 271 с. – ISBN 985-6701-30-9.

Флоренский П. Из истории античной философии / П. Флоренский. – Москва : Академический проект, 2015. – 524 с. – ISBN 978-5-8291-1627-9.

Фуко М. Герменевтика субъекта : курс лекций в Коллеж де Франс, 1981–1982 гг. / М. Фуко. – Санкт-Петербург : Наука, 2007. – 677 с. – ISBN 978-5-02-026922-4.

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – Санкт-Петербург : Наука, 2000. – 287 с. – ISBN 5-02-026810-0.

Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Москва : Ad Marginem, 1997. – 503 с. – ISBN 966-03-1594-5.

Хайдеггер М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. – Москва : Республика, 1993. – С. 391–407.

Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. – Москва : Республика, 1993. – 447 с. – ISBN 5-250-01496-8.

Хайдеггер М. О «линии» / М. Хайдеггер // Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер и Мартин Хайдеггер, Дитмар Кампер, Гюнтер Фигаль. – Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. – С. 7–64.

Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер. – Москва : Гнозис, 1993. – 464 с.

Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтического опыта) / М. Хайдеггер. – Санкт-Петербург : Гуманитар. академия, 2012. – 224 с. – ISBN 978-5-93762-097-2.

Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность / О. Шпенглер. – Москва : Мысль, 1993. – 667 с. – ISBN 5-244-00656-8.

Глава 11

ИСТОРИЧНОСТЬ И ЭТНИЧЕСКИЕ РАЗЛИЧИЯ

Цель главы – показать связь истории с этнологией. Необходимо понимать, что не существует истории вообще. История всегда конкретна, это история какого-то народа. Каждый этнос конструирует свое пространство обитания, присущие только ему способы поведения и говорения. Это делает историю народов множественной и проблематизирует неосторожные обобщения в рамках так называемой «всеобщей истории».

Социальная топология русской культуры. Шпенглеру во многих случаях не удалось избежать упрощений в своих описаниях. Это, в частности, касается некоторых особенностей русской культуры. Так, например, он отмечает, что равнинный способ существования делал русских однозначно безвольными, покорными и меланхоличными. «Русская, безвольная душа, прасимволом которой предстает бесконечная равнина, самоотверженным служением и анонимно тщится затеряться в горизонтальном братском мире. Помышлять о ближнем, отталкиваясь от себя, нравственно возвышать себя любовью к ближнему, каяться ради себя – все это выглядит ей знаком западного тщеславия и кощунством, как и мощное взыскание неба наших соборов в противоположность установленной куполом кровельной равнине русских церквей»¹. Полагаем, что требуются более корректные социально-топологические выводы. Еще Геродот, описывая Скифию, т. е. Южную Россию, подмечал, что в этой стране ничего необычного нет, кроме рек, где их большое количество, что оказало заметное влияние на жизнь русского народа. Василий Ключевский подчеркивал, что в древней

¹ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность. М. : Мысль, 1993. С. 368.

летописи сообщалось о размещении прямо по рекам на равнине русско-славянских племен. И освоение территории шло вокруг Десны, Днепра, Оки и Верхней Волги. Это центробежное движение речной сети сдерживалось близостью главных речных бассейнов восточно-европейской равнины, которая в условиях однообразной формы поверхности не позволяла людям, размещавшимся здесь, обособляться друг от друга и поддерживала общение между ними, способствуя народному единству и государственному объединению страны.

Иван Ильин писал, что Среднерусская возвышенность представляла собой некий подвижный центр: сначала «волоки» (перешейки между реками, где переволакивают товар в лодках), затем каналы, соединяющие далекие моря друг с другом, связывающие Запад с Востоком, Европу с Азией, Север с Югом. Мировым призванием России становилось творческое посредничество между культурами и народами, и для этого, по выражению Ильина, она должна была сначала одолеть своих внутренних «соловьев-разбойников», создающих препятствия на дорогах, чтобы затем превратиться во вседоступный культурный простор. А этот простор не может ограничиться одними верховьями рек, не попытаясь завладеть их выводящими в море низовьями, поэтому всякий народ на месте русского вынужден был бы вести борьбу за устья Волги, Днепра, Дона, Днестра и других рек. «Хозяйственный массив суши всегда задыхается без моря». «Массив суши» европейцев несравним с русскими массивами, но не было бы развития немцев без низовья Эльбы и развития австрийцев без Дуная или развития французов без устьев Сены, Роны и Луары.

Ильин отмечал, что русская история слагалась не по воле русских государей или простонародья, а в силу факторов объективного характера, с которыми вынужден считаться каждый народ. Этот объективный порядок превращал Россию не в механическую сумму народностей и территорий, а в особое органическое единство. «Это единство было прежде всего географически предписано и навязано нам землею. С первых же веков своего существования русский народ оказался на отовсюду открытой и лишь условно дели-

мой равнине. Ограждающих рубежей не было; был издревле великий “проходной двор”, через который валили “переселяющиеся” народы, – с востока и юго-востока на запад... Возникая и слагаясь, Россия не могла опереться ни на какие естественные границы. Надо было или гибнуть под вечными набегами то мелких, то крупных хищных племен, или давать им отпор, замирать равнину оружием и осваивать ее»². Россия, по Ильину, это единый живой организм: географический, стратегический, религиозный, языковой, культурный, правовой и государственный, хозяйственный и антропологический. Поддерживая этот тезис, мы хотим остановиться на том обстоятельстве, что равнинное существование в России подразумевает специфическое совмещение различных топологических параметров: особенностей земли, структуры рек, растительности и климата. При этом равнина задает динамику телесному рассеиванию, которое может сдерживаться лишь собиранием тел вместе, ведущим к «соборному» телу, а храм может выступать дополнительным элементом собирания социального пространства.

Между тем Шпенглер писал: «Так же и русское искусство по сей день пребывает в “междустилье”. Примитивная, распространенная от Норвегии до Маньчжурии деревянная постройка с отвесной восьмиугольной шатровой крышей подвергается натиску напирających через Дунай византийских и через Кавказ армяно-персидских мотивов. Избирательное сродство между русской и магической душой, пожалуй, еще ощутимо, но прасимвол русскости, бесконечная равнина, не находит пока твердого выражения как в религиозном, так и в архитектурном отношении. Холмообразная церковная крыша почти не выделяется на фоне ландшафта, и торчат на ней шатровые коньки с “кокошником”, маскирующие и нейтрализующие обращенность вверх. Они не возносятся, подобно готическим башням, и не покрывают, подобно куполам мечети, но именно “торчат”, подчеркивая этим горизонтальность строения, которому угодно быть на виду с исключительно внешней стороны. Когда Синод к 1670 году запретил шатровые крыши

² *Ильин И. А.* Россия есть живой организм. М. : Русская идея, 1992. С. 432.

и предписал ортодоксальные луковицы, на тонкий цилиндр были насажены тяжелые купола, в каком угодно количестве “торчащие” на плоской крыше. Это еще не стиль, но обещание стиля, пробуждающегося только с начальными манифестациями собственно русской религии»³. Нам же представляется, что русские архитектурные формы вполне соответствуют равнинному ландшафту.

Так, например, деревянная изба как архитектурное сооружение служит организации ландшафтного пространства русской культуры, являясь результатом «сов-мещения» всех российских топологических параметров. Возведение деревянной рубленой постройки не требовало исключительной точности, которая была необходима при строительстве каменных домов, прочность избы обеспечивалась посредством переплетения всех деталей строения. Из дерева создавались профанные и сакральные постройки. У деревянного здания имелся существенный недостаток – легкая доступность огню, и поэтому в дальнейшем в строительстве стал применяться камень. При этом на Руси появилась своеобразная преемственность деревянного в каменном. Русская церковная архитектура эволюционировала от плотных византийских крестово-купольных структур до шатровых конструкций и далее – до пышных форм нарышкинского стиля. Православный храм традиционно вытесняет пустоту, порождая высокую плотность телесной протяженности и удерживая тем самым видимые лабиринтные структуры, которые потом воспроизводятся в формах архитектуры последующих эпох. Павел Флоренский тонко улавливал логику становления времени пространством в храмовой организации пространства. Он писал, что пространственная сердцевина храма намечается оболочками: двор, притвор, самый храм, алтарь, престол, антиминс, чаша и др. Храм, как воплощение лестницы Иакова, возводит от видимого к невидимому, а алтарь есть уже само место невидимого и умопостигаемого.

Если храм в христологическом толковании знаменует Христа Богочеловека, то алтарь имеет значение невидимого Божества, а сам храм – видимого, человеческого. Если истолковывать антропо-

³ Шпенглер О. Закат Европы. С. 368.

логически, то алтарь означает человеческую душу, а храм – тело. Храмовое пространство Флоренскому представляется как единое действо всей окружающей «художественной среды». «Художественное бытие иконы требует неровный, колышущий и отчасти мигающий свет лампы. Тончайшая голубая завеса фимиама, растворенного в воздухе, вносит в созерцание икон и росписей смягчение и углубление воздушной перспективы. В лабиринте православного собора происходит собирание и сплетение всего со всем. В храмовое действо вплетается пластика и ритм движения священнослужителей, игра и переливы складок драгоценных тканей и одежд. В круг действия вовлекается искусство вокальное и поэтическое. Тут все подчинено единой цели, верховному эффекту катарсиса духовной драмы, и потому все, соподчиненное тут друг другу, не существует взятое порознь»⁴. Даже такие действия, как специфические прикосновения к различным поверхностям, к священным вещам, и притом прикосновения чувствительной из частей нашего тела – губами, входят в состав целого действия.

В отношении русской пространственности Василий Розанов замечал, что в России по улице либо проходятся, либо работают на ней. Отдых или праздничные события обычно проходят дома. С улицы в России человек «или сметается ветром, или разгоняется дождем, или прогоняется морозом домой». Ввиду домосцентричности русской жизни в ней получила развитие «дружба» и «хорошее знакомство», породившие народную «душевность» и «великие преимущества русских» – «психологичность, нервность, углубленность, задумчивость, затаенность». Розанов рекомендует взирать на улицу как «на часть и продолжение своего дома, как на общий, только открытый, коридор, связывающий частные жилища». С его точки зрения, в «безветренной» Германии доминирует «товарищество», не заходящее особенно глубоко, но зато охватывающее тысячи и десятки тысяч людей с возможностью слиться на площади в «ферейн», «ассоциацию», во что угодно, без психологических углублений, но огромное и сильное. Разумеется, Розанов здесь

⁴ *Флоренский П.* Иконостас : избр. тр. по искусству. СПб. : Мифрил : Русская книга, 1993. С. 71.

находится под влиянием определенных стереотипов. В немецких «товариществах» также возможны близкие и теплые отношения. Вот и Николай Бердяев оказывается в плену известных стереотипов, когда говорит, что в масштабах своего небольшого пространства немец чувствует себя стиснутым, как в «мышеловке». Напротив, немцы утверждают, что в небольшом пространстве они чувствуют себя вполне уютно (*die gemütlichkeit*). Однако Бердяев правильно замечает о немце: «Шири нет ни вокруг него, ни в нем самом. Он ищет спасения в своей собственной организованной энергии, в напряженной активности. Все должно быть у немца на месте, все распределено... Всюду он видит границы и всюду ставит границы. Немец не может существовать в безграничности, ему чужда и противна славянская безбрежность»⁵.

Необъятные пространства Сибири и энергия их освоения русскими людьми. Менталитет русского народа формировался под воздействием обширного земельного пространства. Русские создавали пространство своей отчизны, обнимая все другие народы. Показателен пример с освоением Сибири. В нем видится проявление мощной деятельной энергии русских, в которой ей отказывал Шпенглер. В ходе присоединения Сибири одни места были завоеваны, а другие – вошли добровольно. Главным условием вхождения других народов было их включение в русскую культуру. Русские представлялись землепроходцами, которые испытывают тягу к бесконечному освоению пространства, как с прагматическими целями, так и в качестве странников-правдоискателей, не говоря уже о беглых крепостных и вольных искателях приключений. Это была не просто тяга, а реализация деловой энергии, таящейся в русском человеке. В самом деле, японцы, например, не устремляются решительно на освоение новых территорий, а ютятся на своих островах, русские же словно ощущают полноту жизни, преодолевая просторы. Русские люди являются своего рода архитекторами больших пространств и в меньшей степени думают об организации отдельных частей этого обширного целого. Освоение гигант-

⁵ Бердяев Н. Судьба России. М. : Изд-во МГУ, 1990. С. 65.

ских просторов Сибири совершалось русскими весьма энергично в течении шестидесяти лет.

Фернан Бродель отмечал, что «...если Европа “изобрела” Америку, то России пришлось “изобретать” Сибирь. Как та, так и другая были выбиты из колеи громадностью задач. И все же, в начале XVI века Европа находилась уже в высокой точке своего могущества... Россия же в XVI веке была еще бедна людьми и средствами». Русское продвижение на Восток носило первоначально стихийный характер, планы и пожелания в отношении его появятся позднее. Бродель пишет: «Существовало даже родовое имя – “промышленные люди” – для обозначения таких первых и незаметных тружеников завоевания: охотников, рыбаков, скотоводов, трапперов, ремесленников, крестьян “с топором в руке и с мешком семян на плече”»⁶. Сибирь долгое время ограничивалась поставками большого количества пушнины, «мягкого золота», за которым осуществлялся жесткий надзор государства. Однако развитие государства требовало освоения промышленных мощностей. И действительно, начиная с 30-х гг. XVIII в. пушнина Северной Америки стала составлять конкуренцию «мягкому золоту» Сибири, а главное – военные потребности на западной окраине государства способствовали развитию горной промышленности, строительству плотин, паровых молотов, металлургических заводов и печей. И решать эту проблему будет не добровольная, а подневольная сибирская рабочая сила.

Обращая внимание на положительные аспекты присоединения Сибири, Бродель говорит о недостаточности и слабости этого процесса. «В русской экспансии все было непрочным и неопределенным. Подвиг поразителен, но окружен хрупкими звеньями. Слабости русского мира-экономики поддаются измерению на севере и на западе в противостоянии странам Запада (это само собой разумеется), но также и на юге (от Балкан и Черного моря вплоть до Тихого океана) перед лицом двойного присутствия мусульманского и китайского миров»⁷. Показателем русской слабости,

⁶ Бродель Ф. Время мира. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV–XVIII вв. М.: Прогресс, 1992. Т. 3. С. 469.

⁷ Там же. С. 468.

по Броделю, было то, что купцы из Ирана, Индии и Балкан буквально «наводняли» русское пространство. Издревле сформировавшиеся торговые связи теснили становившееся русское государство. С другой стороны, все больше открываясь Европе, в особенности после Петра Великого, Россия, в свою очередь, способствовала проникновению в свой дом западного влияния. Европа не преминула запустить свое продвижение на русский рынок посредством гибкого кредита и ударной мощи наличных денег. Бродель пишет: «Россия привыкла к готовым изделиям из Европы, к ее предметам роскоши. Поздно вступив в игру, она из нее не так скоро выйдет. Ее господа будут думать, что эволюция, совершающаяся у них на глазах, их дело, и станут благоприятствовать ей, помогать проникновению в свой дом в качестве новой структуры. Они будут видеть в ней свою выгоду и даже выгоду для России, обращаемой к Просвещению. Однако не приходилось ли за это платить довольно тяжкую цену?»⁸ Ибо с этого времени дворянство пристрастилось к роскоши, которая с годами лишь возрастала. Бродель обращает внимание и на другую сторону западного вторжения, говоря о некой аккультурации, изменившей образ жизни и образ мыслей не только аристократии, но и определенного слоя русской буржуазии и всей интеллигенции, которая тоже строила новую Россию. Философия Просвещения, обошедшая всю Европу, наложила глубокий отпечаток на русские правящие и интеллектуальные круги. Состоятельные русские упивались утонченностью и удовольствиями жизни Парижа и Лондона точно так же, как когда-то цивилизация Запада очаровывалась зрелищами итальянских городов.

Между тем когда в XVII в. западная экономика обрушилась на Россию, то она встретила с уже активно развивающейся торговлей, внутренним рынком, ремеслами и мануфактурами. В связи с этим положение России значительно отличалось, например, от зависимой от Запада Польши. Благодаря инициативе государства и при его посредстве от Москвы и до Урала появлялись горные предприятия, плавильни, новые шелковые и бархатные мануфак-

⁸ Бродель Ф. *Время мира*. С. 477.

туры, стекольные заводы и пр. Вместе с тем в основе экономики лежала обширная кустарная и домашняя промышленность. Не будем принижать это последнее обстоятельство. Мелкое ремесленное производство играло значительную роль в развитии экономики страны. А. Келлер показал продуктивное значение этого фактора. Но Россия при этом продолжала сохранять положение сырьевого поставщика, экспортируя лен, коноплю, корабельные мачты, смолу, а также хлеб и соленую рыбу.

В советское время в России продолжалось наращивание производственных мощностей и освоение Сибири. На основе централизованной системы планирования и крупных производственных объединений, при расширенном воспроизводстве и без рыночных механизмов развития, но при соблюдении общественных интересов, была создана социальная система, вполне конкурентная американской. Освоение Сибири запустило двойной процесс в России: с одной стороны, стал превалировать экстенсивный способ производства с акцентом на гигантские проекты; с другой стороны, произошло высвобождение творческой энергии людей, и прежде всего в области мелкого ремесленного производства, которое в советское время подверглось разрушению.

И сегодня, после краха Советского Союза, в нашей экономике продолжает превалировать сырьевая компонента, а правящая элита все также опьянена стандартами западной жизни. По-прежнему не создаются условия для выхода энергии народных масс, в том числе на сибирской земле. Огромные территории России оказываются не востребуемыми, остаются под непомерным инертным грузом неосвоенных богатств. Исключение составляет лишь военно-промышленный комплекс, который обеспечивает государственную безопасность. Исторический опыт показывает, что ситуация может быть изменена, если только правящая элита объединится со своим народом и будет отстаивать интересы развития своей страны. Должен возобновиться процесс собирания «неорганизованных» российских пространств топологическим способом по изложенной выше схеме: «индивиды – дома – институты – города – государство».

В настоящее время перспективными оказываются социальные системы, которые конструктивно сочетают курс на повышение общественного благосостояния с рыночными механизмами экономики и патриотизмом правящей элиты, ориентирующейся на реализацию национальных интересов. О конвергенции капитализма с социализмом некогда говорил П. Сорокин. Понятно, что при современном симбиозе этих систем приходится весьма условно рассуждать о соединении «капитализма» с «социализмом». Но говорить о «конце истории» в духе Фукуямы, который в капитализме видел завершение развития всякой социальной системы, уже точно представляется невозможным. Некогда именно Советский Союз инициировал социалистическую идеологию и обеспечивал интересы всех общественных групп. Теперь эти идеи продуктивно воплощаются в социальных системах Скандинавских стран, Китае, Индии и других странах. России понадобится масштабная политическая активность, чтобы побудить свою правящую элиту также встать на курс развития подобной социальной системы. И только тогда можно по-настоящему будет говорить о возобновлении нового подъема России.

Контрольные вопросы

1. Какова социальная топология русской культуры?
2. Как русские осваивали пространство Сибири?
3. Ф. Бродель и русская история.
4. Как должно произойти собирание «неорганизованных» российских пространств по схеме «индивиды–дома–институты–города–государство»?
5. Опишите социальную топологию России.

Библиографический список

Адо П. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо. – Москва ; Санкт-Петербург : Степной ветер ; Коло, 2005. – 448 с. – ISBN 5-98861-004-8.

Азаренко С. А. Философия и история / С. А. Азаренко // Философия : учеб. пособие / под общ. ред. Т. Х. Керимова. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2013. – С. 67–87. – ISBN 978-5-7996-2305-0.

Азаренко С. А. Коммуникация / С. А. Азаренко // Современный философский словарь. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2015. – С. 312–315. – ISBN 978-5-8291-1712-2 ; ISBN 978-5-88687-225-5.

Азаренко С. А. Топологии сообщества / С. А. Азаренко. – Казань : Познание, 2014. – 227 с. – ISBN 978-5-8399-0454-5.

Бердяев Н. Судьба России / Н. Бердяев. – Москва : Изд-во МГУ, 1990. – 256 с.

Бродель Ф. Время мира. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV–XVIII вв. / Ф. Бродель. – Москва : Прогресс, 1992. – Т. 3. – 679 с. – ISBN 978-5-7777-0359-0.

Гуссерль Э. Начало геометрии / Э. Гуссерль. – Москва : Ad Marginem, 1996. – 268 с. – ISBN 5-88059-016-X.

Деланда М. Новая онтология для социальных наук / М. Деланда // Логос. Новые онтологии. – 2017. – Т. 27, № 3. – С. 35–57.

Деланда М. Новая онтология для социальных наук / М. Деланда // Логос. Новые онтологии. – 2017. – Т. 27, № 3. – С. 35–57.

Деррида Ж. Подпись – событие – контекст / Ж. Деррида // Дискурс. – 1996. – № 1. – С. 39–55.

Ильин И. А. Россия есть живой организм / И. А. Ильин. – Москва : Русская идея, 1992. – С. 432.

Кампер Д. Знаки как шрамы. Графизм боли / Д. Кампер // Мысль. – 1997. – № 1. – С. 164–172.

Келлер А. В. Цехи – закрытая корпорация или открытый социальный институт в эпоху индустриализации, XIX – начало XX в. / А. В. Келлер // Экономическая история. – 2018. – Вып. 14, № 2. – С. 129–140.

Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. – Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2000. – 416 с. – ISBN 5-7914-0023-3.

Мамфорд Л. Техника и природа человека / Л. Мамфорд // Новая технократическая волна на Западе. – Москва : Прогресс, 1986. – С. 225–240.

Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / Ж.-Л. Марион // Символ (Париж ; Москва). – 2009. – № 56. – 292 с.

Нанси Ж.-Л. Corpus / Ж.-Л. Нанси. – Москва : Ad Marginem, 1999. – 256 с. – ISBN 5-93321-001-3.

Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / Ж.-Л. Нанси. – Минск : Логвинов, 2004. – 271 с. – ISBN 985-6701-30-9.

Нанси Ж.-Л. О со-бытии / Ж.-Л. Нанси // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – Москва : Наука, 1991. – С. 91–102. – ISBN 5-02-008105-1.

Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше. – Москва : Мысль, 1990. – С. 407–525. – ISBN 5-244-00138-8 ; ISBN 5-244-00180-9.

Розанов В. В. Среди художников / В. В. Розанов // Розанов В. В. Сумерки просвещения. – Москва : Педагогика, 1990. – ISBN 5-7155-0429-5.

Флоренский П. Иконостас : избр. тр. по искусству / П. Флоренский. – Санкт-Петербург : Мифрил, Русская книга, 1993. – 365 с. – ISBN 5-86457-001-х.

Фуко М. Герменевтика субъекта / М. Фуко ; пер. с фр. А. Г. Погоняйло. – Санкт-Петербург : Наука, 2007. – 677 с. – ISBN 978-5-02-026922-4.

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – Санкт-Петербург : Наука, 2000. – 287 с. – ISBN 5-02-026810-0.

Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Москва : Ad Marginem, 1997. – 503 с. – ISBN 966-03-1594-5

Хайдеггер М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. – Москва : Республика, 1993. – С. 391–407.

Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. – Москва : Республика, 1993. – С. 403. – ISBN 5-250-01496-8.

Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер. – Москва : Гнозис, 1993. – 464 с.

Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность / О. Шпенглер. – Москва : Мысль, 1993. – 667 с. – ISBN 5-244-00656-8.

Глава 12

СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ

Цель главы – показать, что социальная реальность не сводится к тому, что «есть», или к непосредственным взаимодействиям людей. Ее нельзя ни гипостазировать, ни рассматривать в качестве чистого становления. Реальность человеческого бытия опосредована социальными отношениями, которые порождают силовое поле, влияющее на взаимодействие людей. Но сами социальные отношения не являются безликой средой, а состоят из определенных позиций – «мест» соединения взаимодействующих групп людей посредством различных «практик» или «техник».

Под телесными техниками Марсель Мосс понимал традиционные способы, посредством которых люди в различных обществах пользуются своим телом. Походка, бег, стиль плавания, пользование инструментом и многие другие обычные проявления телесного поведения носят специфический характер в определенных обществах, и специфика эта меняется от поколения к поколению. Всякая техника облекается в свою особую форму и каждое общество обладает своими только ему присущими способами действия тела. Обращаясь к различиям в телесных техниках людей и желая определиться с социальными механизмами сохранения и передачи общезначимых способов поведения, Мосс предлагает использовать термин «*habitus*». Систематическое употребление в социальных науках данный термин получил только в настоящее время. «Прошу вас заметить, – отмечал Мосс, – что я говорю “*habitus*” на настоящей латыни, понятной во Франции. Слово это несравненно лучше, чем “привычка” (*habitude*), выражает “*hexis*”, “навык” и “способность” к чему-либо в истолковании Аристотеля. Оно обозначает не те метафизические привычки и таинственную “память”,

о которых говорится в солидных томах или небольших и знаменитых диссертациях. Эти “привычки” варьируются не просто в зависимости от индивидов и их подражательных действий, но главным образом от различий в обществах, воспитании, престиже, обычаях и модах. Необходимо видеть техники и деятельность коллективного практического разума там, где обычно видят лишь душу и ее способность к повторению»¹.

Именно это положение вещей привело Мосса к выводу о том, что невозможно иметь представление обо всех данных фактах, если не базироваться на тройственном подходе, который бы использовал ресурсы биологии, социологии и психологии. Ибо во всех случаях использования человеческого тела доминировали факты воспитания, которые необходимо рассматривать в связи с феноменом подражания. Отсюда и интерес Мосса к социологии, поскольку телодвижения не даются от природы, но усваиваются в ходе подражания другим людям, причем зачастую имеет место престижное подражание. Ребенок или взрослый подражают действиям, которые оказались успешными и наиболее удавшимися у людей, внушающих доверие и обладающих авторитетом в глазах общества.

С нашей точки зрения, Мосс при этом не обращает внимание на очень важное и принципиальное обстоятельство: подражание носит не механический, а конститутивный характер, поскольку телесная техника, будучи социальной техникой, несет в себе способность к трансформированию. Мосс называет техникой *традиционный действенный акт*, который не отличается от акта магического, религиозного, символического. Не существует ни техники, ни ее передачи, если нет традиции. Человек отличается от животного передачей своих техник и особенно, подчеркивает Мосс, их передачей посредством слов. И все же какова разница, задается вопросом французский ученый, между религиозным, символическим, юридическим, коллективным, моральным, традиционным, действенным актом, с одной стороны, и традиционным техническим

¹ Мосс М. Техники тела // Человек. 1993. № 2. С. 64–79.

актом – с другой? «Дело в том, что последний воспринимается как акт механического, физического или физико-химического порядка и осуществляется с той же целью»².

То, что подражание не механистично по своей сути, истолковывают на материале античности два крупнейших мыслителя двадцатого столетия – М. Хайдеггер и М. Фуко. Первый обращается к сущностной стороне телесного аспекта проблемы, а второй – к социальным телесным практикам и техникам. Действительно, если под культурой понимать образование, то, следовательно, воспринять культуру – это значит совершить преобразование себя, причем не просто духовным способом, но во всей телесной полноте. Опираясь на феноменологическую стратегию мысли, Хайдеггер утверждает, что впервые понятие образования было сущностно продумано Платоном в «Государстве»³. Изложенная в седьмой книге «Притча о пещере» призвана раскрыть то, что греки понимали под *paideia*, т. е. образованием. Притча повествует о том, как узник, освобождаясь от оков, покидает пещеру, где он видел лишь тени вещей в мерцании находящегося за спиной огня, и обретает при выходе на поверхность знание действительно сущего.

Повествование представляет собой цепь переходящих друг в друга образов, воплощающих смысл образования. Пещерообразное помещение в притче – это образ повседневного местопребывания людей; огонь в пещере – образ небесного свода, под которым живут люди, окруженные мнимыми вещами, но которые они воспринимают за подлинную реальность. Те названные в притче вещи, которые открываются взгляду вне пещеры, суть, напротив, образ того, в чем состоит собственно сущее всего сущего. Переходы из пещеры требуют каждый раз изменения привычки глаз от темноты к свету и от света к темноте. И как телесное око медленно и постепенно привыкает и к свету, и к темноте, так и душа тоже не сразу и лишь в соответствующей последовательности шагов

² Мосс М. Техники тела // Общества. Обмен. Личность. М. : Вост. лит., 1996. С. 248.

³ См.: Хайдеггер М. Учение Платона об идее // Хайдеггер М. Время и бытие. М. : Республика, 1993.

должна свыкаться с областью сущего. Такое свыкание требует, чтобы душа целиком повернулась в основном направлении ее стремления, точно так же и глаз может правильно смотреть, лишь когда тело приняло соответствующее положение. Данный «переход» служит символическим выражением той перемены, которая должна произойти при разворачивании уже заложенного в человеческом существе. Такое переучивание и приучение человеческого существа к той или иной отведенной ему области, замечает Хайдеггер, суть того, что Платон зовет пайдейей. Пайдейя означает руководство к изменению всего человека в его существе.

Хайдеггер полагает, что ближе всего к пайдейе слово «образование». Во-первых, это образование в смысле разворачивающегося формирования. Во-вторых, такое образование «образует», исходя из предвосхищающего соразмерения с неким определяющим видом, который поэтому и зовется прообразом. Образование есть вместе с тем и формирование, и руководство определенным образцом. «Притча о пещере» заканчивается не описанием достижения высшей ступени подъема из пещеры, но повествует о спуске освобожденного обратно в пещеру, ибо к сущностному моменту образования принадлежит постоянное преодоление необразованности. Притча именует солнце, к которому устремлен узник, образом для идеи добра. Хайдеггер подчеркивает, что добро у греков понималось не узко нравственно, а рассматривалось в практическом ключе: оно то, что для чего-то и делает другое к чему-либо годным.

Фуко стремится как раз прояснить практические аспекты социально-культурного воспроизводства в античности, когда ставит вопрос о том, как в ней формировались способы передачи духовного опыта. Ведь ничто само собой не становится другим, необходимо участие опосредующих элементов. И именно это обстоятельство делает «техническое» по-особенному причастным процессу культурной трансформации. В традиционном обществе учитель культивировал в ученике «заботу о себе» (*epimeleia*), которая подразумевала некое особое отношение к себе и другим, при котором происходит переключение взгляда с окружающего мира на то, что

человек думает и что происходит внутри его мысли. И, наконец, самое главное – «забота о себе» означала определенный образ действий субъекта по отношению к самому себе, в ходе которого он изменяет, очищает, преобразует (*transforme*) и преображает (*transfigure*) себя. «Для достижения этого результата, – отмечает Фуко, – необходима совокупность практических навыков, приобретаемых путем большого количества упражнений, которые будут иметь в истории западной культуры, философии, морали и духовной жизни долгосрочную перспективу. К ним относятся: техника медитации, техника запоминания прошлого, техника изучения сознания, техника контроля за любыми представлениями по мере их появления в сознании»⁴.

Мы видим вполне определенно, что для Фуко «техники» находятся в сердцевине «духовной» культуры и имеют центральное значение в воспроизводстве социального опыта. Видно также и другое, что эти техники касаются не чисто ментальных трансформаций субъекта, но захватывают его целиком и полностью в телесной полноте. Техническое оказывается не чуждым культуре как образованию. Фуко указывает на три основные линии эволюции понятия «заботы о себе» в традиционном обществе: диететика (связь между заботой о себе и основным режимом существования тела и души), экономика (связь между заботой о себе и социальной деятельностью) и эротика (связь между заботой о себе и любовными взаимоотношениями). «Тело, окружение, дом – эротика, экономика, диететика, – вот те три большие области, где в ту эпоху осуществляется самореализация субъекта при постоянном переходе одного вида деятельности в другой»⁵. Фуко полагает, что необходимость поддерживать определенный диететический режим заставляет человека заниматься сельскохозяйственной работой и т. п., т. е. переходить к экономике, которая, в свою очередь, определяет внутрисемейные отношения и неизбежно связана с проблемами любви.

⁴ Фуко М. Герменевтика субъекта // Социо-Логос. Социология. Антропология. Метафизика. М. : Прогресс, 1991. Вып. 1. С. 285.

⁵ Там же. С. 291.

«Забота о себе» невозможна без наличия наставника. А позиция наставника определяется заботой о том, какую заботу о себе проявляет его подопечный. Проявляя незаинтересованную любовь к юноше, наставник дает принцип и образец той заботы, которую юноша должен осуществлять по отношению к самому себе как субъекту. «Забота о себе» обретает свою форму и завершение в самопознании; самопознание как высшее и независимое выражение своего Я обеспечивает доступ к истине; наконец, постижение истины позволяет в то же время признать существование «божественного» начала в себе. «Забота о себе» ведет к самореализации, которая становится необходимой на фоне ошибки, дурных привычек и всякого рода деформаций. Таким образом, речь здесь идет скорее об исправлении или освобождении, нежели о формировании знания. Стать тем, чем человек никогда до этого не был, – главная тема самореализации. При этом следует обратить внимание на уточнение Ж.-Ф. Миле о том, что «трансформация» не означает просто превращения в другого: «Становясь собой, становятся другим; трансформирование, на наш взгляд, не предполагает переход от одного формирования к другому, трансформирование есть не что иное, как (само) формирование, его развертывание, его пространство-время»⁶. Со своей стороны добавим, что формирование само-пространства-времени (т. е. своей телесности) происходит в социальном времени-пространстве, возникшем, в свою очередь, посредством техник и практик конкретного общества.

Для осуществления самореализации требуется наличие другого. Незнание не способно выйти за собственные пределы; необходима память, чтобы осуществить переход от незнания к знанию. Согласно Фуко, существуют три типа технического отношения к другому, необходимые для формирования молодого человека: 1. Наставление примером великих людей и силой традиции; 2. Наставление знаниями: передача знаний, манеры поведения и принципов; 3. Наставление в мастерстве выхода из трудных ситуаций. Отныне наставник (философ) выступает в роли исполнителя пре-

⁶ Миле Ж.-Ф. Опыт как само-техника (читая Фуко) // Социо-Логос постмодернизма. S/Л'97. С. 99.

образования индивида в его формировании как субъекта. Только при этих условиях можно говорить об «обращении», которое захватывает индивида во всей его телесно-топологической целокупности, ибо при обращении происходит некое перемещение субъекта по отношению к самому себе. Субъект должен совершить усилие по собиранию всего своего тела, перемещение, избрав особую траекторию движения в телесном процессе обращения.

Данный процесс подразумевает наличие определенных техник. Таковых, по Фуко, три: а) медицина (лечение); б) политическое руководство (управлять другими); в) руководство самим собой (управление самим собой). Учитель ученика научал управлять собой, чтобы тот, научившись этому искусству, мог управлять другими в античном полисе. При таком подходе, когда анализ политики и власти определяется отношением субъекта к самому себе, вопрос о власти можно рассматривать в широком, а не в узком политическом смысле – в том, что есть в этих отношениях обратимого и способного к изменениям. «В то время как в теории власти как института, – подчеркивает он, – исследователи обычно обращаются к юридической концепции правового субъекта, я в своем анализе отношения власти, руководства, управления собой и другими, отношения Я к самому себе рассматриваю как звенья одной цепи, как некую ткань»⁷.

Весь пафос подхода Фуко, как это видно из вышесказанного, социально-топологический: он желает рассматривать явления социального бытия людей во всех его возможных пространственно-телесных взаимосвязях, взаимопереходах и взаиморазвертываниях. Это свидетельствует о том, что вопрос о положительном решении проблемы социальных техник в жизни общества требует привлечения не только социологии, биологии, психологии, как это представлялось поначалу Моссу, но и таких научных дисциплин, как политика, этика, педагогика, причем с использованием методов социальной феноменологии и топологии. Нам представляется, что, обнаруживая такую социальную связку, как «тело – окружение – дом», при взаимопереходе ее элементов, Фуко выводит нас

⁷ Фуко М. Указ. соч. С. 307.

на социально-топологическую проблематику, которая требует дальнейших прояснений механизмов своего существования. Первое, на что хотелось бы здесь указать, это то, что трансформация, которая является важнейшим механизмом приобщения к культуре своего общества, носит характер социального удвоения, которое никогда не бывает проекцией внутреннего, а, напротив, есть интериоризация социального внешнего. Это не удвоение Одного, но редублирование Другого. Это также и не воспроизведение Тождественного, но повторение Отличного. Двойником в социальном смысле является не другой, а именно моя самость, которая покидает меня, удвоенная другим: происходит столкновение с собой во внешнем, когда мое Я находит другого в себе. Моя самость формируется через образы и образцы социального Другого. Далее, начиная описание с тела, необходимо понимать, что имеются в виду тело женское и тело мужское, которые суть результат социальных трансформаций и потому выступают прежде всего в качестве социальных тел, а не биологических.

Мосс свою классификацию телесных техник также начинает с различия техник тела между полами. Но мыслителя интересует «внешняя» сторона дела, он не толкует его как результат конституирования тел в ходе их взаимодействия⁸. Саму трансформацию при этом надо понимать как происходящую вследствие определенных техник. Женские и мужские телесные техники возникали в ходе опыта *со-держания* Другого, когда *у-держание* страсти и разделение труда образовывало узлы напряженности, которые собирали определенным образом складки тела, тела в качестве мужского и женского. Сдерживание и удержание различий трудовых и сексуальных практик между полами делало тело содержательным, способным, сдерживая, содержать Другого, как эротически, так и экономически. Характер этого содержания противоположных полов отливался в образцы, которые превращались

⁸ Мосс описывает, как различно держат кулаки, совершают удар или броски мужчина и женщина, подчеркивая, что в передаче этих техник первейшее значение играет дрессировка. См.: Мосс М. Техники тела // Общества. Обмен. Личность. С. 251.

в техники их взаимодействия. Взаимодействие полов, опосредованное техниками, опространствливаясь, превращается в дом, который является результатом проекции не только тела человеческого вообще (как полагали в органопроекции Э. Капп и П. Флоренский), но тел мужских и женских, а также и всех топологических компонентов окружающего мира, как то: особенностей земли, водных ресурсов, растительности и климата. *Сов-мещение* всех этих топологических параметров происходило в точке пересечения центробежного мужского и центростремительного женского способов поведения, которое в результате порождало особенное *помещение* в рамках культуры определенного общества.

Здесь нам представляется возможным выставить социально-топологическую связку «тело – дом – социальное окружение – политика» в качестве такой структурирующей структуры, которая своими техниками и практиками порождает социальную реальность. Для Фуко политика существует в качестве внешней конструкции по отношению к социальной троичности «тело – социальное окружение – дом», обнаруживающейся в процессе передачи техник между учителем и учеником. Однако представляется, что политика находится внутри «социальной троичности», являясь ее существенной составляющей. Политический компонент появляется здесь потому, что телесные различия мужского и женского претворяются в политические отношения. Противопоставленность мужского женскому, как политическая противопоставленность, воплощается в манере держать себя, нести свое тело, вести себя в расположенности между прямым и гибким, между честным и скрытным. «Телесный экзис, – пишет П. Бурдьё, – есть осуществленная политическая мифология, она *инкорпорировалась* и превратилась в постоянную диспозицию, устойчивую манеру держаться, говорить, ходить и тем самым – *чувствовать* и *думать*»⁹.

«Качества» мужского и женского мы привыкли видеть через серии бинарных определений: твердое, прямое, честное противопоставляются соответственно мягкому, гибкому, скрытному. Но дело

⁹ Бурдьё П. Практический смысл. СПб. : Алетейя, 2001. С. 136.

здесь, прежде всего, не в ментальных определениях, а в пределах самих тел, которые возникают в результате взаимоотношений между полами. Речь идет о подвижных пределах тел, причем именно социальных тел. Эти телесные проявления прорастают во взаимоотношения полов и во все отношения социального мира, дублируются языком и в конечном итоге порождают две системы ценностей. Будучи бинарно противопоставлены, они за мужским закрепляют положительное, а за женским – отрицательное начала.

Мужскими «добродетелями» с эпохи традиционного общества принято считать прямоту и целеустремленность, за которыми стоит телесная практика смотреть в глаза открыто или направлять свой взгляд и свои удары прямо в цель. Уверенная поступь честного человека, т. е. мужчины, – это его поступки, позволяющие ему невзирая ни на что вовремя достигнуть пункта назначения и добиться своего. Такое поведение противопоставляется поведению женскому – нерешительному, колеблющемуся, необязательному, неисполнительному, за которым также обнаруживается практика соответствующего поведения тела. Общество строго предписывает своим членам манеры ходить, есть и т. п. Если, например, мужчине дозволительно есть смело всем ртом, то женщине сдержанно, вполтину рта.

В истоках различия телесных практик мужского и женского использования собственного тела лежат половое (сексуальное) и трудовое различия. Бурдье приводит весьма показательный пример такого разделения у кабиллов при сборе оливок, при котором женщина подает табурет мужчине и идет на несколько шагов позади него. Здесь оппозиция прямого согнутому, жестокого – гибкому принимает форму различия между мужчиной – прямым, возвышающимся, сбивающим оливки с помощью шеста, и женщиной – согнутой собирающей оливки. Подобные практические действия закрепляют за женщиной задачи низкие, подчиненные, требующие послушания, гибкости и терпения, а за мужчиной – задачи противоположного характера. «Социально квалифицировать свойства и движения тела, – отмечает Бурдье, – значит в одно и то же время натурализовать самые основополагающие социальные выборы

и превратить тело вместе со всеми его свойствами и движениями в аналоговый оператор, устанавливающий всякого рода практические соответствия между различными делениями социального мира: по полу, по возрасту, по социальным классам или, точнее, по значениям и ценностям, ассоциируемым с индивидами, занимающими практически равноценные позиции в определенных этими делениями пространствах»¹⁰.

Оппозиция прямого согнутому, действие которой наблюдается в разделении труда между полами, символически оформляется в знаки уважения или презрения, используемые в формулах вежливости у многих народов для обозначения отношений доминирования. За фундаментальными оппозициями социального порядка, как, например, между господствующими и подчиненными, стоят оппозиции мужского и женского: прямота против гибкости, большое против малого, желание одержать верх против послушания. Таким образом, телесное взаимодействие порождает соответствующие политические практики. Однажды оформленные и закрепленные в социальных практиках, эти особенности использования тела передаются из поколения в поколение через мимесис (подражание) и коммуникацию.

Подражание Другому является одновременно условием обращения к Собственному. При этом мимесис не есть только подражание, он также и отражение (не в смысле зеркального отражения, а в смысле защиты, отражения удара) избыточности собственной или чужой культурной традиции. Мимесис превращает агента социальности в мима, который не дает себя поглотить избытком лингвистических и телесных «означающих». «Мим» социальности потому и мим, что в подражании другим участвует все его тело. Тело действует, не припоминая что-либо, но приводя в действие прошлое воплощенных телесных техник социальности. Тело не несет какое-либо знание как нечто отдельное от себя, но оно и есть со-знание как знание, разделенное с другими членами тела (своего/чужого). Подражают не «моделям», а телесным действиям других.

¹⁰ Бурдые П. Практический смысл. С. 138.

Выводя фигуру «мима», хочется подчеркнуть, что стержнем его подражательных действий является игра. Феномен игры, с нашей точки зрения, позволяет понять, как в процессе воспроизводства социальных связей может вступать в действие индивидуальный компонент человека, который не подавлен существующими до него социальными формами, а способен неповторимо вписываться в них.

Детализируя предложенную Й. Хейзингой дихотомию «состязание – представление», Р. Кайюа выделяет четыре типа игры: игра головокружения; игра подражания; игра состязания; игра случая. За данной типикой скрываются соответствующие субъекты игровых отношений: в первом случае это «скоморох Божий», во втором – актер и роль, в третьем – соперники состязания, в четвертом – азартный игрок и Случай или в пределе – марионетка и Рок. В игре первого типа могут отсутствовать какие-либо внешние пространственные компоненты. Подразумевается, что в ней человек устремлен к преодолению собственной ограниченности и скованности, к динамическому выявлению полноты возможностей своего существования. Однако насколько такая игра возможна в чистом виде, насколько возможно чистое самовыражение без элементов соперничества или подражания, когда человек выходит из эмпирического равенства самому себе? Не пробуждается ли в нем «человек возможный» именно тогда, когда он вступает в отношение с Другим? Нам представляется, что «игра подражания» способна запускать механизм «игры головокружения» с элементами «игры случая и состязательности», где налагаемые на индивида извне социальные формы высвобождают в нем сокровенную энергию его телесного бытия. И потому главное в игре – это то, что она организует групповые отношения между людьми, позволяя проявлять индивидуальные черты ее участникам.

Бурдые отмечает, что до тех пор, пока педагогическая работа не превратилась в автономную практику, пока воспитание осуществляется всей группой и символически структурированной средой в целом, социальные навыки и умения передаются через практическое овладение, не доходя до уровня дискурса¹¹. Нам же

¹¹ См.: Бурдые П. Практический смысл. С.143.

представляется, что телесные техники всегда находятся в тесной связи с коммуникативными техниками. Уже с древнейших времен культурно значимое в обществе сохранялось и передавалось через действие, сопровождаемое словесной формулой. Схемы практического поведения, запечатленные в телах, не могут миновать дискурса и сознания, с которыми находятся в примордиальной связи. Иными словами, решение предлагаемой проблематики требует привлечения лингвистики, социолингвистики и социосемиотики, т. е. наук, проясняющих механизмы социальной коммуникации.

Контрольные вопросы

1. Что такое социальная реальность?
2. «Техники тела» у Мосса и общество.
3. Как взаимосвязаны социальность и человеческая практика?
4. Образование в истолковании М. Хайдеггера и М. Фуко.
5. В чем суть социально-топологической связки «тело—дом—социальное окружение—политика»?

Библиографический список

Адо П. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо. – Москва ; Санкт-Петербург : Степной ветер : Коло, 2005. – 448 с. – ISBN 5-98861-004-8.

Азаренко С. А. Философия и история / С. А. Азаренко // Философия : учеб. пособие / под общ. ред. Т. Х. Керимова. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2013. – С. 67–87. – ISBN 978-5-7996-2305-0.

Азаренко С. А. Коммуникация / С. А. Азаренко // Современный философский словарь. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2015. – С. 312–315. – ISBN 978-5-8291-1712-2 ; ISBN 978-5-88687-225-5.

Азаренко С. А. Топологии сообщества / С. А. Азаренко. – Казань : Познавание, 2014. – 227 с. – ISBN 978-5-8399-0454-5.

Арон Р. Лекции по философии истории / Р. Арон. – Москва : Либроком, 2010. – 336 с. – ISBN 978-5-397-01505-9.

Арьес Ф. Время истории / Ф. Арьес. – Москва : ОГИ, 2011. – 304 с. – ISBN 978-5-94282-635-2.

Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность / Ф. Бродель // *Философия и методология истории.* – Москва : РИО БГК им. И. А. Бодуэна де Куртене, 2000. – С. 115–142.

Бурдые П. Практический смысл / П. Бурдые. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2001. – ISBN 5-89329-351-7.

Гегель Г. В. Ф. Введение / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – Санкт-Петербург : Наука, 1993. – С. 57–158.

Гуссерль Э. Начало геометрии / Э. Гуссерль. – Москва : Ad Marginem, 1996. – 268 с. – ISBN 5-88059-016-х.

Деланда М. Новая онтология для социальных наук / М. Деланда // *Логос. Новые онтологии.* – 2017. – Т. 27, № 3. – С. 35–57.

Делез Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Екатеринбург : У-Фактория, 2008. – 670 с. – ISBN 978-5-9757-0192-3.

Деррида Ж. Подпись – событие – контекст / Ж. Деррида // *Дискурс.* – 1996. – № 1. – С. 39–55.

Зиммель Г. Проблемы философии истории: этюд по теории познания / Г. Зиммель. – Москва : Либроком, 2011. – 176 с. – ISBN 978-5-397-01720-6.

Ильин И. А. Россия есть живой организм / И. А. Ильин. – Москва : Русская идея, 1992.

Кампер Д. Знаки как шрамы. Графизм боли / Д. Кампер // *Мысль.* – 1997. – № 1. – С. 164–172.

Кемеров В. Е. История / В. Е. Кемеров // *Современный философский словарь* / под общ. ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2015. – С. 285–288.

Кемеров В. Е. Социальный процесс и динамика философии / В. Е. Кемеров // *На философских перекрестках : монография.* – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2019. – С. 190–219. – ISBN 978-5-8291-2452-6 АП; ISBN 978-5-8868-7250-7 ДК.

Керимов Т. Х. Общество и история / Т. Х. Керимов // Керимов Т. Х. *Социальная философия : учебник.* – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2018. – С. 110–126. – ISBN 978-5-7996-0950-4.

Кнабе Г. С. Общественно-историческое познание второй половины XX века, его тупики и возможности их преодоления / Г. С. Кнабе // *Одиссей. Человек в истории.* – Москва : Наука, 1993. – С. 247–256. – ISBN 5-02-010166-4.

Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное / Э. Левинас. – Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2000. – 416 с. – ISBN 5-7914-0023-3.

Мамфорд Л. Техника и природа человека / Л. Мамфорд // *Новая технократическая волна на Западе.* – Москва : Прогресс, 1986. – С. 225–240.

Марион Ж.-Л. Идол и дистанция / Ж.-Л. Марион // Символ (Париж ; Москва). – 2009. – № 56. – 293 с.

Миле Ж.-Ф. Опыт как само-техника (читая Фуко) / Ж.-Ф. Миле // Социологос постмодернизма. – Москва : Ин-т эксперим. социологии, 1997. – С. 98–121.

Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / М. Мосс. – Москва : КДУ, 2011. – 416 с. – ISBN 978-5-98227-695-7.

Мосс М. Техники тела / М. Мосс // Человек. – 1993. – № 2. – С. 242–263.

Нанси Ж.-Л. Corpus / Ж.-Л. Нанси. – Москва : Ad Marginem, 1999. – 256 с. – ISBN 5-93321-001-3.

Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / Ж.-Л. Нанси. – Минск : Логвинов, 2004. – 271 с. – ISBN 985-6701-30-9.

Нанси Ж.-Л. О со-бытии / Ж.-Л. Нанси // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – Москва : Наука, 1991. – С. 91–102. – ISBN 5-02-008105-1.

Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше // Соч. : в 2 т. – Москва : Мысль, 1997. – Т. 1. – С. 158–230.

Фуко М. Герменевтика субъекта : курс лекций в Коллеж де Франс, 1981–1982 гг. / М. Фуко. – Санкт-Петербург : Наука, 2007. – 677 с. – ISBN 978-5-02-026922-4.

Фуко М. Ницше, генеалогия, история / М. Фуко // Философия эпохи постмодерна. – Минск : Красико-принт, 1996. – С. 74–97.

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – Санкт-Петербург : Наука, 2000. – 287 с. – ISBN 5-02-026810-0.

Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – Москва : Ad Marginem, 1997. – 503 с. – ISBN 966-03-1594-5.

Хайдеггер М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер / Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. – Москва : Республика, 1993. – С. 391–407.

Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. – Москва : Республика, 1993. – 403 с. – ISBN 5-250-01496-8

Хайдеггер М. Путь к языку / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие. – Москва : Республика, 1993. – 447 с. – ISBN 5-250-01496-8.

Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер. – Москва : Республика, 1993. – 333 с.

Хайдеггер М. Учение Платона об идее / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие. – Москва : Республика, 1993. – 447 с. – ISBN 5-250-01496-8.

Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтического опыта) / М. Хайдеггер. – Санкт-Петербург : Гуманитар. академия, 2012. – 224 с. – ISBN 978-5-93762-097-2.

Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность / О. Шпенглер. – Москва : Мысль, 1993. – 667 с. – ISBN 5-244-00656-8.

Глава 13

СОЦИАЛЬНЫЕ ИНСТИТУЦИИ И ГРУППЫ

Цель главы – показать, что предлагаемый нами подход позволяет избежать субстантиваций в описании различных исторических объектов: социальных институций, групп и т. п. История аккумулируется в вещах, зданиях, памятниках, обычаях, теориях, но их нельзя рассматривать в качестве законченных и самотождественных объектов. Семья, Школа, Церковь, Государство – это не субстанции, а инстанции, существующие благодаря взаимодействию соответствующих групп, организующих их в институции. Всякая субстантивация приводит к ложной практике поиска единых истоков или первоначал. Мир человеческих отношений – это не пространство механической причинности, а время-пространство онтологического соучастия.

Социальные практики возникают в виде посредников группового поведения людей. Поэтому представляется важным разобраться в том, что же такое группа и насколько корректно сводить ее до такого единства людей, как пассажиры в купе (Ж.-Л. Нанси). Человек действительно всегда принадлежит к какой-то совокупности групп: семье, трудовому коллективу, классу, народу и т. п. Под группой мы понимаем социальную систему, состоящую из людей, находящихся во взаимодействии, у которых есть чувство единства и специализация ролей. Тем самым группа занимает промежуточное положение между массой или толпой и бюрократией (Э. Асп)¹. В толпе превалирует взаимодействие, в бюрократии – специализация ролей. Поэтому необходимо различать «массу», «толпу» и «группу».

¹ Асп Э. Введение в социологию. СПб. : Алетей, 1998. С. 99–104.

Американский социолог Г. Блумер предложил следующее групповое различие: толпа, масса и общественность. При этом толпу можно разделить на четыре основных типа: случайная, обусловленная, действующая и экспрессивная. Примером первой может служить уличная толпа, возникающая во время дорожно-транспортного происшествия. «Толпа зевак» существует обычно недолго, как правило, не имеет никакой организации и не испытывает чувства единства. Индивиды вступают в слабую связь друг с другом и поэтому не способны к какому-либо коллективному действию. «Обусловленная толпа» схожа со случайной, но она может возникать и действовать в установленных и упорядоченных формах. Такова толпа футбольных болельщиков, которая характеризуется определенной степенью упорядоченной деятельности. «Действующая толпа» имеет определенную цель и направление деятельности. Примером в данном случае является линчующая толпа. Для «экспрессивной толпы» характерно возбуждение, выраженное в физическом движении, предполагающем снятие напряжения, достижение эмоциональной разрядки и отсутствие какой-либо цели (танцующая толпа).

«Масса» не предполагает совместного действия. Она может состоять из индивидов, следящих за каким-либо событием по телевидению или прессе. Под «общественностью» понимается группа людей, которые сталкиваются с какой-либо проблемой, разделяются во мнениях относительно подхода к ее решению и вступают в дискуссию, посвященную этой проблеме. Таким образом, для общественности необходимо наличие проблемы, дискуссии и коллективного мнения. Особенно обращает на себя внимание так называемая «действующая толпа». Она возникает спонтанно и живет сиюминутным настоящим. Ее нельзя рассматривать в качестве общества или культурной группы, так как она не имеет традиций. У действующей толпы нет и признаков общества, т. е. установленной социальной организации, разделения труда, структуры установленных ролей, набора норм и нравственных предписаний. Действия этой толпы основываются на пробужденном порыве.

3. Фрейд в работе «Массовая психология и анализ человеческого «Я»» делает заключение, что в толпе у индивида проявляются первичные сексуальные позывы, которые в обычных условиях оказываются вытесненными (под воздействием социального страха)². Фрейд выделяет четыре основные особенности толпы: 1. Появление чувства силы и анонимности. Находясь в толпе, индивид испытывает чувство неодолимой мощи, которая позволяет ему предаться первичным позывам. Благодаря анонимности и безответственности толпы происходит исчезновение чувства ответственности за свои поступки, которое сдерживает индивида в обычных условиях. 2. Растворяясь в толпе, индивид освобождается от чувства вины за действия, которые он в одиночку совершить бы не решился. 3. Повышение эмоциональности восприятия действительности. Толпа импульсивна, изменчива и легковажна, она немедленно доходит до крайности. Высказанное предположение может мгновенно перерасти в непоколебимую уверенность, апатия – в дикую ненависть. 4. Повышение групповой внушаемости и снижение эффективности действий механизмов контрвнушения. Индивид в толпе теряет обычное критическое восприятие и самоконтроль. Как только он вступает в контакт с другими членами толпы и проникается тем коллективным возбуждением, которое господствует над ними, он прямо и непосредственно откликается на замечания и действия других, вместо того, чтобы критически принимать их, как в обычных условиях.

Но люди подвижны не только общей телесной энергией. Их поведение также – что существенно именно для группы – организуется через взаимодействие ее членов, различающихся ролями. Согласно Р. Шиндлеру, группа состоит из *лидера*, который способен сплотить группу и побудить ее к совместным действиям, *эксперта*, генерирующего идеи, *пассивного члена* группы и, например, *оппозиционера*, выступающего против лидера. Именно их взаимодействие превращает группу в процессуальное единство различных. Но необходимо иметь в виду то, что членам группы прихо-

² См.: Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого «Я» // Фрейд З. «Я» и «Оно» : труды разных лет. Тбилиси : Мерани, 1991. Т. 1.

дится действовать и взаимодействовать в качестве телесных субъектов в каком-то месте и конкретном времени. Вышепредставленные исследователи не учитывали эти необходимые параметры для изучения группового поведения людей. Исследования Дж. Морено, К. Левина и П. Бурдые обращены к проявлению конкретных социальных координаций взаимодействия людей.

В рамках своей социометрии Морено формулирует представление о динамичном «месте»: одна и та же вещь не может ни сохраниться, ни размножиться; в мире есть только переходные стадии от одного локуса к другому³. Групповое отношение в психодраме у Дж. Морено запускается на основе игрового и спонтанного действия. Левин индивидуальное и групповое поведение людей истолковывает из того «жизненного пространства», он называет его «полем», в котором оно разворачивается. Во-первых, поле как жизненное пространство в любой конкретный момент должно включать все факты, которые обладают *существованием*, и исключать те, которые не обладают существованием для изучаемого индивида или группы. Во-вторых, различные части жизненного пространства поля являются *взаимозависимыми*. В-третьих, жизненное пространство длится во времени и видоизменяется событиями, являясь продуктом истории, но только *современная* система может оказывать воздействие в любое время⁴.

Развивая эти идеи, П. Бурдые предлагает рассматривать социальное пространство общества через совокупность однородных полей, которые выступают в качестве системы позиций, определяемых своими диспозициями. И действительно, людей без позиций не существует. Например, мужчины и женщины взаимодействуют друг с другом в качестве «мужа» и «жены» (являя тем самым один *смысл* своих отношений), или в качестве «руководителя» и «подчиненного» (второй *смысл*), или в качестве «покупателя» и «продавца» (третий *смысл*) и т. д. Совокупность этих со-мыслов задает

³ Морено Дж. Социометрия: экспериментальный метод и наука об обществе. М. : Акад. проект, 2001. С. 60.

⁴ См.: Левин К. Теория поля в социальных науках. М. : Речь, 2000. Гл. 1–3.

осмысленное поле социальных отношений, которые, объективируясь, превращаются, как было показано выше, в социальное пространство.

Социальные техники нельзя понимать исключительно в качестве темпорализованной системы, которая «предшествует» и порождает все возможные «после». Смысл являет себя во времени и во всякое время, его можно трансформировать во временные различия (прошлое – как уже не актуальное, будущее – как еще не получившее актуальность). Но смысл также являет собой пространственность как воздвижение «разно-ликих», поскольку с-мысл предполагает совмещение различных простирающихся в отношении друг друга «со-стояний» тел. Эти совмещения порождают современности. Делая акцент на временном измерении смысла, Луман полагает, что это позволяет отойти от «вещного» закрепощения социальности⁵.

Однако пространственное измерение необходимо рассматривать динамическим способом, в качестве действительно стабильной динамичности. А что касается «вещного закрепощения», то за этим процессом нельзя увидеть важный процесс опространствливания смыслов культуры, который задает механизм становления образцами. Смысл может репродуцироваться лишь как событие. Смысл можно отзывать одновременно с двух сторон его формы, что позволяет говорить о пространственно-временном оперативном его измерении. Возникновение смысла возможно лишь при актуализации некоторого различия, на другой стороне которого всегда может быть нечто необозначенное. Классическая метафизика субстантивировала сущее, представляя его в форме вещи. Время в этом случае указывало на «первоначало», которое при всех изменениях актуализируемых различий оставалось одним и тем же. Понимая «сущее» в качестве осмысленного мира, мы способны открыть его действительное время-пространство как процесс со-бытийных отношений людей, в которых основополагающее значение играют телесные и коммуникативные техники.

⁵ Луман Н. Общество как социальная система. М. : Логос, 2004. С. 53.

Контрольные вопросы

1. Раскройте смысл понятия социальной институции.
2. Сопоставьте социальные практики и групповое поведение людей.
3. Сопоставьте групповое взаимодействие и различие социальных ролей.
4. Охарактеризуйте социальное пространство общества и совокупность однородных полей.
5. Как вы понимаете репродуцирование смысла как события?

Библиографический список

- Азаренко С. А.* Сообщество тела / С. А. Азаренко. – Москва : Академический проект, 2007. – 239 с. – ISBN 978-5-8291-0855-7.
- Арон Р.* Лекции по философии истории / Р. Арон. – Москва : Либроком, 2010. – 336 с. – ISBN 978-5-397-01505-9.
- Артог Ф.* Время мира, история, историческое письмо / Ф. Артог // Новое лит. обозрение. – 2007. – № 83. – С. 22–35.
- Артог Ф.* Порядок времени, режимы историчности / Ф. Артог // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. – 2008. – № 3. – С. 19–38.
- Арьес Ф.* Время истории / Ф. Арьес. – Москва : ОГИ, 2011. – 304 с. – ISBN 978-5-94282-635-2.
- Асп Э.* Введение в социологию / Э. Асп. – Санкт-Петербург : Алетеия, 1998. – ISBN 5-89329-076-5.
- Бродель Ф.* История и общественные науки. Историческая длительность / Ф. Бродель // Философия и методология истории. – Москва : РИО БГК им. И. А. Бодуэна де Куртене, 2000. – С. 115–142.
- Гегель Г. В. Ф.* Введение / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – Санкт-Петербург : Наука, 1993. – С. 57–158.
- Зиммель Г.* Проблемы философии истории: этюд по теории познания / Г. Зиммель. – Москва : Либроком, 2011. – 176 с. – ISBN 978-5-397-01720-6.
- Кемеров В. Е.* История // Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2015. – С. 285–288.
- Кемеров В. Е.* Социальный процесс и динамика философии / В. Е. Кемеров // На философских перекрестках : монография. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2019. – С. 190–219. – ISBN 978-5-8291-2452-6 АП ; ISBN 978-5-8868-7250-7 ДК.

Керимов Т. Х. Общество и история / Т. Х. Керимов // Керимов Т. Х. Социальная философия : учебник. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2018. – С. 110–126. – ISBN 978-5-7996-0950-4.

Кнабе Г. С. Общественно-историческое познание второй половины XX века, его тупики и возможности их преодоления / Г. С. Кнабе // Одиссей. Человек в истории. – Москва : Наука, 1993. – С. 247–256. – ISBN 5-02-010166-4.

Левин К. Теория поля в социальных науках / К. Левин. – Москва : Академический проект, 2019. – 313 с. – ISBN 978-5-8291-2060-3.

Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман. – Москва : Логос, 2004. – 232 с. – ISBN 5-8163-0061-х.

Морено Дж. Социометрия: экспериментальный метод и наука об обществе / Дж. Морено. – Москва : Академический проект, 2001. – 384 с. – ISBN 5-8291-0110-6.

Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше // Соч. : в 2 т. – Москва : Мысль, 1997. – Т. 1. – С. 158–230.

Уайт Х. Метаистория / Х. Уайт. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. – 528 с.

Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого «Я» / З. Фрейд // Фрейд З. «Я» и «Оно» : труды разных лет. – Тбилиси : Мерани, 1991. – Т. 1.

Фуко М. Герменевтика субъекта : курс лекций в Коллеж де Франс, 1981–1982 гг. / М. Фуко. – Санкт-Петербург : Наука, 2007. – 677 с. – ISBN 978-5-02-026922-4.

Фуко М. Ницше, генеалогия, история / М. Фуко // Философия эпохи постмодерна. – Минск : Красико-принт, 1996. – 208 с.

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – Санкт-Петербург : Наука, 2000. – 287 с. – ISBN 5-02-026810-0.

Хайдеггер М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления. – Москва : Республика, 1993. – С. 391–407.

Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. – Москва : Республика, 1993. – С. 403. – ISBN 5-250-01496-8.

Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер. – Москва : Республика, 1993. – 333 с.

Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтического опыта) / М. Хайдеггер. – Санкт-Петербург : Гуманитар. академия, 2012. – 224 с. – ISBN 978-5-93762-097-2.

Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Гештальт и действительность / О. Шпенглер. – Москва : Мысль, 1993. – 667 с. – ISBN 5-244-00656-8.

Глава 14

СОЦИАЛЬНОЕ ТЕЛО И ПРОСТРАНСТВО ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Цель главы – показать, что тело человеческое не дается окончательно от природы, но оно является продуктом социально-исторического развития. В связи с этим мы употребляем такой термин, как «телесность» или «социальной тело». Следуя заветам М. Мосса, мы предпочитаем говорить о телесных техниках (практиках), т. е. о таких структурах, которые позволяют судить о том, как общество задает определенные способы владения телом.

Рассмотрим формирование повседневного мира при определенном состоянии телесных отношений на примере монашеского братства. Монашеское братство представляет собой сообщество, порожаемое духовным (а нередко и производственным) взаимодействием и существующее в собственном ритме (идиоритме) и в определенном времени-пространстве. Р. Барт напоминает, что представление о *rhuthmos* имело начало в древней ионийской философии, у основоположников атомизма Левкиппа и Демокрита. «Вплоть до аттического периода *rhuthmos* никогда не имеет значение “ритм” и никак не связано с регулярным движением волн. Оно означает: отличительную форму, пропорциональную фигуру, расположение; очень близко соотносится и вместе с тем не совпадает с *schema*»¹. Для ионийских философов *rhuthmos* – особый порядок «переплетения» атомов, лишенный природной закреплённости и существующий в «переливании». Ритмос, или идиоритмос, равен образу подвижного элемента (настроение, буква, пеплос), изменяемой импровизированной форме. Подвижная телесность может существовать именно в ритме, или идиоритме. Ритмос (идиоритмос)

¹ Барт Р. Как жить вместе: романтические симуляции некоторых пространств повседневности. М. : Ад Маргинем Пресс, 2016. С. 51.

противоположен схеме, которая равна реализованной фиксированной форме, полагаемой как объект (оратор, хореографическая фигура, статуя). Ритмос (идиоритмос), или существование в собственном ритме, противоположно застывшей социальной схеме. Братство (монахи) – это сообщество без диктатуры единого владыки. Самодостаточные братья состоят вместе, но каждый в собственном ритме, где старший – образец, но не начальник. Для того чтобы жить вместе, избирается определенное место, которое затем доконструируется в соответствии с совместным образом жизни. Так, Афон собирает и сочетает разные плоскости реальности – гору, террасу, Средиземное море, образуя тем самым пространство особой чистоты. Братья находят себя там на фоне моря, на кромке террасы, вблизи беленых стен монастыря, в уютной сосредоточенности кельи или в месте возможных соборов – общем молитвенном собрании.

Братья (духовное сообщество) сторонятся и избегают общих социальных схем, обычно задаваемых властью. Ибо власть навязывает общий ритм, как мать, которая повелительно ведет ребенка за руку, не желая мириться с его ритмом движения. Барт передает это удивительно точным описанием: «Из моего окна я вижу мамашу, тянущую за руку ребенка и толкающую перед собой пустую детскую коляску. Она невозмутимо идет своим шагом, в то время как ребенка трясет и качает из стороны в сторону, и он вынужден все время бежать, словно животное в поводу или погоняемая кнутом жертва садиста. Мать идет в своем ритме, не подозревая, что у ребенка совсем иной ритм. При этом – она его мать! Власть, изошренность власти, осуществляется благодаря дисритмии, гетероритмии»². Именно в смешении двух различных ритмов и возникают глубинные нарушения.

Цель братства – путь к совершенству, к святости; радость и утешение от общения, уход от власти. Здесь надо заметить, что «комната» и «дом» не одно и то же. Комната (келья) – это автономное символическое место. Келья – репрезентация внутреннего мира: а) место схватки с демоном анахорета врукопашную; б) место внут-

² Барт Р. Как жить вместе... С. 54–55.

ренной безмятежности. Переход от отшельничества к киновии (общежителству) в монашеской жизни предполагает переход к акценту на соблюдение устава, а не на спасении души. Появляется фигура «начальника», противостоящая фигуре старца. Начальник, вождь (власть), тот, кто принимает решение, а старец – это образец, гуру (харизма, но не власть). Между тем власть как тотальность и неизбежность в управлении всегда обнаруживается в трех своих действиях (М. Фуко): 1) вызывать; 2) побуждать; 3) делать полезным. Власть хочет быть органичной для группы, но чтобы вызывать, она должна быть вызываема; чтобы побуждать, она должна быть побуждаема; чтобы делать полезным, она должна быть полезна сама! Кумранская секта времен Христа и картезианцы (1084 г., колония отшельников) явились образцом авторитарной структуры послушания и наказания; нитриоты (IV в.), пор-рояльские отшельники (1637 г.) явили пример гибких форм сообщества братии, где главное не Закон (начальник), а Правила (старец) взаимодействия.

Идиоритмия братьев как телесное взаимодействие, согласно топологическим закономерностям, опространствливается в дом. Однако духовная практика связана с «обработкой» и «оживлением» внутреннего мира человека (монаха) в идиоритмическом взаимодействии с другими людьми (монахами). Здесь дом может быть сведен к четырем архетипическим формам, согласно библейской традиции: 1) Ноев ковчег – все виды по паре, залог воспроизводства, пещера Адама; 2) скиния (в пустыне) – хижина, жилище, шатер, группа вокруг необитаемого центра, идиоритмическая организация; 3) иерусалимский храм – тотальное строение, жилище священника во дворце, модель монастыря, многофункциональное место; 4) подвижный дом, совпадающий с телом человека (форма, восходящая к номадической традиции и возникающая вновь в современности).

Мы полагаем, что всем этим архетипическим формам дома предшествует подвижная структура лабиринта, ибо главное в последнем то, что он выражает суть любого архитектурного строения и судьбу его творца. На это указывали и о. Павел Флоренский³,

³ Флоренский П. Иконостас : избр. тр. по искусству. СПб. : Мифрил : Русская книга, 1993. С. 300.

и французский философ Жак Деррида⁴. Древние греки в мифе о Дедале, кносском архитекторе, представили человека творцом, раскрывающим себя в созидании лабиринта, воздвигающим над природой сотворенную форму культуры. История о творении Дедала внешне трагична, поскольку он оказался заключенным своим заказчиком царем Миносом в им же сооружаемом творении. Но в действительности история открывает, что человек всякий раз оказывается захвачен тем, что им сооружается или создается. Созидая лабиринт, человек все время вынужден находиться в пути, ибо ему всегда что-то предшествует, с ним постоянно что-то происходит. Путь, ведущий неведомо куда, между тем придерживается путеводной нити и оставляет следы. Лабиринт постоянно задается напряженной игрой тела и пустоты. Тело человека непрерывно распределяется в пространстве, но не захватывается им, а только вписывается в него или приближается к нему. В этом обнаруживается существо архитектуры, ибо любое градостроительство создает такую подвижность места, где всегда что-то происходит, проходит или находится. Ведь не может существовать здания, которое бы не отводило от себя или не приводило к себе, как и не существует здания без дверей, без внутренних переходов, без коридоров и лестниц.

На-хождение в лабиринте вскрывает процесс совместного сотворения мира и человека, поэтому здесь и не требуется выхода создателя из него. Во многих частях мира находятся лабиринты. В Скандинавии для моряков и рыбаков с давних времен лабиринты служили силками для улавливания грозных ветров или ловушками для первобытной волшебной «нечисти», троллей, гномов и эльфов, которые могли преследовать их и приносить несчастья. Моряки или рыбаки медленно заходили в лабиринт – чудная «нечисть», как подразумевалось, следовала за ними, – затем быстро выбегали и устремлялись на свои корабли, пока эти глуповатые существа пытались разгадать головоломку лабиринта и выбраться из него.

⁴ Деррида Ж. «Жить в языке»: архитектура и философия : [интервью Евы Майер с Жаком Деррида] // Родник (Рига). 1992. № 1. С. 43–46.

Обычно архитектурные сооружения понимают как пространственные конструкции. Ускользает параметр временности, между тем как люди пребывают именно во времени. И они не просто существуют во времени, но существуют самим временем, которое обладает способностью простираться, обретая пространственные формы. И поэтому архитектура приводит нас к тайне порождения пространственности. Здесь временность обретает конечные очертания в камне или каком-то ином материале. Но временность чего, как не тела человеческого, которое оказывается подвержено заболеваниям, старости и умиранию? И человек с древнейших времен, покоренный незыблемым порядком Неба, пытался увековечить себя перенесением небесного порядка в свою жизнь. Стремление забальзамировать тело, сложить его в саркофаг, построив ему несокрушимый временем мавзолей, – это стремление противостоять тщете мира. И люди поклонялись этой Логике Неба, побуждающей их к наблюдениям за небесными телами и уподоблению своих тел их порядку. Для претворения процесса «складывания» форм Неба на Земле люди порождают астрономию, геометрию, медицину и другие науки, которые являются составными элементами духовных практик. Без них невозможно создание египетских пирамид, Ворот Солнца культуры Тиуанако, египетских или мексиканских пирамид, Мачу-Пикчу, Китайской стены, храма Ангкор-Ват или чудных христианских храмов. Конструирование мира людьми со времен традиционного общества производилось через два основных действия – складывание и вычитание. Так, например, древнегреческий или древнеримский храм строится при посредстве накладывания камня на камень, т. е. линейной модели, тогда как восточный храм – при посредстве выдалбливания пещеры в геологической породе, т. е. модели вычитания. При посредстве действий складывания и вычитания возникали такие *места*, формирование которых шло путем собирания различных элементов вокруг одной точки: Дом, Сад, Ковер, Иероглиф-Символ. Дом – продолжение тела человека в пространстве обитания. Сад – сворачивание основополагающих элементов мира «инь» и «ян» в одном отдельном месте. Ковер – свернутый сад, сложенный и размещенный в Доме. Иероглиф –

знаково-символическая свернутость элементов мира. Священный текст – сворачивание мира в текст с использованием метонимии.

Необходимо отличать христианский храм от древнегреческого и от всех других архитектурных сооружений древности. Древнегреческий храм являет собой триумф аполлонического порядка. Так, при взгляде на архитектурный ансамбль храмов Ники Аптерос, Эрехтейона и Парфенона на Акрополе, как будто озаряешься светом оживающего камня из жерла первобытной бездны. Небольшой храм Ники Аптерос воздушно-первозданен. Именно в нем находился барельеф Ники, трогательно поправляющей сандалию, – невиданный образец проявления жизни в камне, которую могли передавать только греки! Эрехтейон был воздвигнут на месте мифической распри Афины с Посейдоном за владычество над Аттикой. Посейдон в состязании с Афиной исполинской силой трезубца заставил биться соленый ключ из-под земли, Афина же даровала горожанам оливковое дерево. Победило приношение Афины, не стихийно-хтоническое, а разумное и жизненное начало. К храму притулилось оливковое дерево, которое по замыслу создателей деликатно огибалось телом всего храма справа, чтобы далее из-за перепада ландшафта здание храма могло совершить восхождение всем каменным монолитом на пригорок с севера на юг, в сторону стоящего неподалеку Парфенона. Причудливый и маленький Эрехтейон чудесным образом сочетался с громадой Парфенона. При всей разности храмов они объединены ощущаемым первородством порядка над случайностью. В Эрехтейоне над местом удара трезубцем Посейдона был излажен колодец с морской водой, а на крыше над ним греки оставили отверстие в память о действии первобытной силы. Эта отметина зияет силой гнева и холодом нрава дикарского бога, которые уравниваются соразмерной и взвешенною теплотою храма. Равно и Парфенон несет баланс сил дионисийского и аполлонического начал. Еще наблюдательный Шпенглер узрел, что тело дорического храма кружит и будто вибрирует. И действительно, подходя к Парфенону, прежде всего чувствуешь некое энергичное кружение колонн, уравниваемое безупречным их ритмом и вписанностью храма в окаменелость окружаю-

щего рельефа. Уже на фронте фасада можно увидеть завязывающую схватку Афины с Посейдоном. И далее на барельефах фриза, опоясывающего весь периметр храма, разворачивается битва варварско-стихийного с разумным: это бьются амазонки с афинянами, азиатские варвары-троянцы с греками, кентавры с лапифами, гиганты с богами. Весь храмовый ансамбль выпукло объят триумфальным борением аполлонического порядка с нетронутым первобытным и случайным.

Другое дело христианский храм — здесь имеет место движение к сокроуенному. Например, храм Рождества Господня в Вифлееме. Первый храм над пещерой Рождества был построен в 330-х гг.! Это древнейший христианский храм в мире (а точнее то, что от него осталось). Считается, что современная базилика VI–VII вв. — это единственный христианский храм в Палестине, сохранившийся в целости с домусульманского периода. Можно сказать, что это место оваяно высотой жеста «впервые», здесь хранятся неисчислимые богатства первых очертаний базилики, первых богослужений, всего того, что приумножает легенды о жизни. Дыхание перехватывает от каждой архитектурной детали. Древности действуют всегда по-особенному, и своими формами, и своим присутствием сокроуенного. Что-то глубоко духовное вскипает внутри человека и хочется оставить все мирское и предаться другому образу жизни, чувствам и размышлениям. В храме Гроба Господнего в Иерусалиме прикасаешься в Кувуклие — главной святыне христианского мира, гробнице в скале, месте погребения Иисуса Христа и его воскресения. Здесь — присутствие сокроуенного, нечто, хранимого в тайне и оберегаемого от других, кому неведомо нечто большее, что восстает за этим небольшим клочком пространства пещерки. Ты словно чувствуешь всем телом, что за твоей спиной над тобой в сокроуенной тишине гигантской фигурой демиурга творится мир. Здесь, как в картине Чюрлениса «Сказка королей», это творение мира совершается в освещенных ладонях демиурга. В этом различии крошечной полусферы зарождающейся жизни, излучающей свет, и фигур гигантских королей постигается измерение сокроуенного.

Определенным способом собранное место диктует людям соответствующий порядок взаимодействия, который создает свои «топологемы», т. е. особым образом собранные места для существования людей. Каждая культура создает свои уникальные временно-пространственные образования, свои неповторимые «топологемы», которые находят отражение в различных формах, в том числе в архитектуре. В русской архитектуре это находит отражение, например, в храме Василия Блаженного. В самом деле, старые русские храмы словно игрушечные, что говорит о тех, кто их возводил и кому они принадлежат. Они будто сделаны детской рукой и детским сознанием, легким или даже шутовским. Таков храм Василия Блаженного, юродивого и святого. Неважно, что архитекторы были итальянцами, важно, что сотворен он в согласии с формами русского зодчества. И отражает он русский дух. Храм издали смотрится шуточным, но подходишь к нему вплотную – и встречаешься с его непреступностью. А проникаешь внутрь и понимаешь, что пространство тебя теснит и запутывает. И тут уже не до скоморошества. Шутовство этого архитектурного сооружения состоит в контрасте со всем кремлевским ансамблем, и тем более с серьезными формами Успенского, Благовещенского или Архангельского соборов. Они напоминают, что шутовство властителей этого народа граничит с державным сознанием, способным к подавлению всякой вольницы. Однако совладать с дурашливостью невозможно. Поэтому и расположен храм Василия Блаженного поодаль от кремлевской цитадели власти.

Социально-топологический подход подразумевает, что за пространственными формами культуры стоят телесные взаимодействия людей. Необходимо иметь в виду, что тела людей как социальные тела принципиально находятся, говоря словами Ж.-Л. Нанси, в положении противопоставленности и прикосновения: «я есмь протяженность, будучи отделенным, отнятым, вычтенным и противопоставленным»⁵. Тело всегда противопоставлено извне – «мне» или другому. Других я познаю именно в качестве тел.

⁵ Нанси Ж.-Л. *Corpus*. М. : Ad Marginem, 1999. С. 55.

Другой – это тело, поскольку у него такой-то нос, цвет кожи и т. д. Он столько-то весит, от него исходит такой-то запах. Противопоставление трогает, что намечает границу трогательных отношений. Это находится в самом приходе другого, такого другого, в котором мы обретаем «свое». Стало быть, в мире господствующим действием является топологика, где предпочтительно бережное отношение к «другому», и все происходит «в-месте». Тела находятся в прикосновении, и это прикосновение есть предел, опространствливание существования. Тело в совместном способе существования сжато другими телами или сжато прямо на других телах. Это тела, поделенные пополам, тела определенного пола, где мужской пол имеет место потому, что осуществляется через женский пол, и наоборот. Между телами нет пустоты, но находятся другие грузы, противовесы и т. п. В процессе взаимодействия тела в качестве сил сталкиваются и отталкиваются, поддерживаются и дестабилизируются, изменяются и соединяются, но никогда при этом не растворяются друг в друге. Их сингулярная неповторимость в разных случаях может задавать различные формы совместности. Избыточность или нехватка прикосновения порождают страдание.

Телесность человека является его первой онтологической определенностью, которая всегда имеет место: она у-местна или неуместна в сов-мещении с другими телами. Обычно тело рассматривают через его отношение с душой, сознанием или духом, как если бы последние были проявлениями отдельного субъекта. Но душа – это дыхание тела по отношению к другому телу, а сознание – это знание, разделенное с другим телом. Тело человека формируется во взаимодействии с другими телами, и потому оно всегда уже социальное тело. Взаимодействуя, тела порождают определенное место и соответствующую ему сов-местность. Здесь можно также говорить о русском способе телесного взаимодействия, что мы и находим у Достоевского в образе старца Зосимы в «Братьях Карамазовых». Вторая книга «Братьев Карамазовых» не случайно носит название «Неуместное собрание». В ней показывается, как происходит формирование подвижного пространства общения через соби- рание со-стояния одного тела со-стояниями тела другого, во взаимо-

действии с ним, когда келья, где собираются люди, преобразуется, меняя свой вид. Люди не могут не производить совместность, но она может превратиться в неуместное собрание. Глава «Старый шут» начинается с энергичного встречного собрания вокруг тела старца тел членов семьи Карамазовых, скитских иеромонахов и других. Энергичный, но неспешный процесс собрания людей вокруг старца прерывается действиями Петра Александровича Миусова, не принимающего излишней церемониальности происходящей встречи, обезьянничанием Федора Павловича, деланой важностью Ивана Федоровича и сконфуженностью Калганова.

С самого начала «вся келья была очень необширна и какого-то вялого вида». Далее мы видим, как это вялое пространство кельи меняется, приобретает все более уплотняющийся и напряженный характер в процессе того, как старец строит коммуникацию с окружающими его людьми, при этом меняется и состояние его тела, которое поначалу было слабым и немощным, но постепенно обретает иные черты. Старший Карамазов, Федор Павлович, «шут коренной, с рождения», начинает представляться, рассказывать неприличные истории, вступает в пересуды с Миусовым. Впрочем, и все остальные участники встречи оказываются вовлеченными в коммуникацию, в ходе которой Федор Павлович норовит прервать общение или низвести его к нулю, нарушая все правила коммуникации и действуя вопреки какому-либо здравому смыслу. Петр Александрович не договаривает и, сконфузившись, хочет уже выйти из комнаты, как вдруг старец привстает со своего места и, взяв его за обе руки, усаживает опять в кресло. С этого момента пространство совместности, формируемое в келье, начинает решительно меняться, тело старца преобразуется по мере того, как он берет за руки сконфуженного человека, и тот, в свою очередь, словно бы уплотняется старцем и обретает равновесность. Вслед за этим меняется поведение и Федора Павловича, который также спешит поправить свое положение. Старец точными движениями и нужными словами уравнивает коммуникацию между собравшимися, создавая всеобщее доброжелательное пространство общения. Но унять неумного Карамазова необычайно затруднительно, поскольку

ему самому трудно предугадать, какие силы «мрака неизвестности» поднимутся в нем и куда его поведут. Старец нейтрализует действия Карамазова тем, что не идет против силы, которую распространяет тот, а, напротив, следует ей. Этому способствуют его доброжелательная улыбка, располагающие слова и предложения, которые так рас-полагают уравновешенное тело старца с мечущимся телом Карамазова, что тот, попеременно сбиваясь, все же идет к примирению. Нельзя сказать, что у старца получается окончательно обуздать Карамазова, но ему удастся по крайней мере сдерживать его эскапады и до некоторого момента сделать их управляемыми.

В келью вскоре приходит Дмитрий Федорович. Наличие старца в келье задавало важную точку собирания, и Дмитрий тоже оказывается в орбите его воздействия. Разговор вновь возобновляется, но возобновляется и рост напряжения в общении всех присутствующих. Старцу вновь удается внести какой-то баланс в пространство все время ускользающего согласия. Видно было, что он устал, но его установки продолжают работать на создание пространства взаимопонимания. В какой-то момент напряженной коммуникации старец вдруг поднялся с места, шагнул по направлению к Дмитрию Федоровичу и, подойдя к нему вплотную, опустил пред ним на колени. Отвлекаясь от далекоидущих содержательных контекстов, объясняющих это движение старца, можно видеть, что с точки зрения коммуникации это был безупречный ход, приостанавливающий дальнейшую эскалацию скандального и абсурдного положения. До этого старец старательно ускользал от прямых нападок, «обволакивая» своих оппонентов. И действительно, как еще противостоять человеку, который беспрестанно куражится, юродствует и представляется. Своим падением на колени старец совершает решительный шаг, в котором, однако, прослеживается уже «линейная», а не «складчатая» модель коммуникации. Но совершается это в пространстве совместности, во многом уже подготовленном действиями самого старца. Он уже расположил к себе людей (и само это расположение включало все необходимые движения по конструированию пространства совместности) и за-ручился их поддержкой своими корректными обращениями со «смутьянами».

Неожиданное движение старца подвело всех к пределу, который заставляет их прежде остановиться, а потом ретироваться из собрания, ставшего неуместным. И добился старец этого, «обволакивая» своих оппонентов и ускользая от них, рас-полагая их к себе и за-ручаясь их поддержкой. Действия старца исходят не из какого-то предустановленного правила, а из определенной живой ситуации и носят творческий политико-этический характер.

Телесное взаимодействие представляет собой социальную коммуникацию, которую необходимо рассматривать в качестве сложного многомерного явления, через посредство которого реализует себя исторический процесс в целом. Необходимо понимать социальную коммуникацию как такую изначальную социальную силу, которая предвяет и социальные институции, и различные практики, способствуя формированию всего социального бытия в целом⁶. Отметим, что для нас коммуникация – это тип взаимодействия между людьми, опосредованный различными знаково-символическими системами. Знак: 1) размечает и разграничивает время-пространство взаимодействия людей; 2) способствует согласованию действий и пониманию; 3) способствует воспроизводству социальной организации в целом. Символизация сообщества братьев происходит через взаимодействие телесностей индивидов, создающих местность и совместность посредством различных практик, каждая из которых своим определенным со-общением при-общающая их к сообществу со специфическими представлениями и ценностями. Сообщества производят сообщаемость (в братской семье возникает свой язык, образующийся именованием по месту, или деятельности, или физическим данным). Нам уже приходилось говорить (см. главу 9), что схема социальности, по которой строится любое сообщество, может быть представлена следующем образом: «индивиды – дома – институты – города – государства (власть, закон)». В то время как идиоритмия братства производит более органичное социальное единство: «братья – дома – практики – самоорганизующаяся братия (правила)».

⁶ Азаренко С. А. Коммуникация // Современный философский словарь. М. : Акад. проект, 2004. С. 329–323.

Контрольные вопросы

1. В чем суть человеческого тела как социального тела?
2. Охарактеризуйте взаимосвязь телесности и пространства повседневности.
3. В чем смысл монашеского братства и проблемы «Как жить вместе?»?
4. Какова связь телесного взаимодействия и архитектурных сооружений?
5. Какова связь сообщества и социальной коммуникации?

Библиографический список

Адо П. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо. – Москва ; Санкт-Петербург : Степной ветер : Коло, 2005. – 448 с. – ISBN 5-98861-004-8.

Азаренко С. А. Техники тела: проблема целостного описания / С. А. Азаренко // Социемы. – 2004. – № 10. – С. 66–78.

Азаренко С. А. Топологии сообщества / С. А. Азаренко. – Казань : Познание, 2014. – 227 с. – ISBN 978-5-8399-0454-5.

Арон Р. Лекции по философии истории / Р. Арон. – Москва : Либроком, 2010. – 336 с. – ISBN 978-5-397-01505-9.

Барт Р. Как жить вместе: романтические симуляции некоторых пространств повседневности / Р. Барт. – Москва : Ад Маргинем Пресс, 2016. – 272 с. – ISBN 978-5-91103-298-2.

Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность / Ф. Бродель // Философия и методология истории. – Москва : РИО БГК им. И. А. Бодуэна де Куртене, 2000. – С. 115–142.

Гегель Г. В. Ф. Введение / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – Санкт Петербург : Наука, 1993. – С. 57–158.

Деррида Ж. «Жить в языке»: архитектура и философия : [интервью Евы Майер с Жаком Деррида] / Ж. Деррида // Родник (Рига). – 1992. – № 1. – С. 43–46.

Зиммель Г. Проблемы философии истории: этюд по теории познания / Г. Зиммель. – Москва : Либроком, 2011. – 176 с. – ISBN 978-5-397-01720-6.

Кемеров В. Е. История / В. Е. Кемеров // Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2015. – С. 285–288.

Кемеров В. Е. Социальный процесс и динамика философии / В. Е. Кемеров // На философских перекрестках : монография. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2019. – С. 190–219. – ISBN 978-5-8291-2452-6 АП ; ISBN 978-5-8868-7250-7 ДК.

Кнабе Г. С. Общественно-историческое познание второй половины XX века, его тупики и возможности их преодоления / Г. С. Кнабе // Одиссей. Человек в истории. – Москва : Наука, 1993. – С. 247–256. – ISBN 5-02-010166-4.

Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше // Соч. : в 2 т. – Москва : Мысль, 1997. – Т. 1. – С. 158–230.

Нанси Ж.-Л. О со-бытии / Ж.-Л. Нанси // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – Москва : Наука, 1991. – С. 91–102. – ISBN 5-02-008105-1.

Нанси Ж.-Л. Corpus. – Москва : Ad Marginem, 1999. – 256 с. – ISBN 5-93321-001-3.

Флоренский П. Иконостас : избр. тр. по искусству / П. Флоренский. – Санкт-Петербург : Мифрил : Русская книга, 1993. – 365 с. – ISBN 5-86457-001-х.

Глава 15

ПРОБЛЕМА СМЫСЛА ИСТОРИИ

Цель главы – показать, что смысл может репродуцироваться лишь как событие. Смысл можно отзывать одновременно с двух сторон его формы, что позволяет говорить о пространственно-временном оперативном его измерении. Необходимо заметить, что результаты хода истории подтверждают, что история имеет место и что это место заключено в сов-мещении с Другими, в поле социально-антропологического измерения, в точке событийного взаимодействия людей.

Социальный опыт сохраняется и передается посредством знаков, символов и в особенности текстов. И потому историческое бытие предстает в виде информационно-культурного процесса. Текст являет собой социальное пространство в модусе знакового общения. Исторически текст эволюционировал на базе письменности от мифоповествовательного к сложноорганизованному тексту, служа целям хранения и передачи социально значимого содержания. Опираясь на учение Хайдеггера об онтологии языка и понимании, Г.-Г. Гадамер разрабатывает концепцию философской герменевтики как философии понимания. Под пониманием в ней разумеется универсальный способ освоения мира человеком, в котором, наряду с теоретическим, существенную роль играют: непосредственное переживание («опыт жизни»), различные формы практики («опыт истории») и формы эстетического постижения («опыт искусства»). Таким образом, конкретизирующим понятием для понимания в герменевтике является опыт, формирование которого происходит в языке. Предметная область философской герменевтики обнаруживается в саморазвертывании мысли, в ее самопроясняющем и познающем отношении к тому, что есть как таковое, т. е. понятию. Герменевтика подчеркивает тесную связь между словоупотреблением и образованием философских понятий, которые несут соот-

ветствие не опытным данностям, как в экспериментальных науках, а той единой цельности опыта, которую представляет наше языковое ориентирование в мире. Герменевтический опыт имеет дело с преданием. Текст – это переданное (предание) смыслосодержание культурной традиции. Его постижение выступает в форме самосмысления индивида в обществе. Постулируя генетическую укорененность человека в традиции, герменевтика начинает рассматривать понимание в тесной связи с интерпретацией и применением. Герменевтический круг носит онтологический характер, что делает интерпретацию принципиально незавершенной для опыта последующих поколений.

Что же в таком случае можно говорить о смысле истории, если под историей понимать открытый событийный процесс? Ибо метафизическое понимание истории предполагает поиск всеобъемлющего смысла, руководящего людьми, и отрицает множественность смыслов в разных событиях или разных обществах. Мы полагаем, что смысл не может быть окончательно задан, но он событияен и сингулярно производится в ситуации здесь и теперь. Данный вопрос о смысле истории был сформулирован в рамках классической философии истории, однако зачастую его смешивают с «целью» и отделяют от самого процесса истории. Тогда вопрос звучит так: «зачем» или «с какой целью» это было совершено или сделано? Но это само по себе относит нас к целеполагающему субъекту, т. е. к метафизически толкуемой истории.

В работе «Смысл и назначение истории» К. Ясперс отмечал, что «...история существует потому, что человек конечен, незавершен и не может быть завершен, он должен в своем преобразовании во времени познать вечное, и он может познать его только на этом пути. Незавершенность человека и его историчность – одно и то же»¹. Истина, посредством которой осознается бытие, являет себя во времени, дает содержание временной жизни. Поэтому сущностное повторение, по Ясперсу, является жизнью, возникающей из настоящего в коммуникации с истиной прошлого. В ходе истории растет

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М. : Политиздат, 1991. С. 188.

общение. Общение связывает людей, способствует тому, что племена объединяются в народы, народы – в группы народов, страны – в континенты, а затем вновь распадаются. Ясперс полагает, что когда общение станет непрерывным, тогда начнется история человечества, которую можно определить как взаимный обмен в единстве общения.

Совместное пребывание людей на земле не составляет еще их единства. Это единство возможно только в общении, однако оно ни в коей мере не тождественно этому общению как таковому, но происходит благодаря тому, что происходит в этом общении. Ясперс утверждает, что смысл истории заключается в достижении единства между людьми, но оно не является фактической данностью, а выступает в качестве цели. Единство вырастает из смысла, который придает значение тому, что без него было бы в своей разбросанности ничтожным. История ведет в конечном итоге от «разбросанности» к совместной жизни в подлинном единстве, основанном на праве, открывающем простор всем творческим возможностям человека. Цель истории, а стало быть, и ее смысл, по Ясперсу, – создание на основе права мирового порядка, который бы обеспечивал политическую свободу, лежащую в основе подлинной свободы. И если каждый абсолютный смысл неминуемо оказывается несостоятельным, то новые поколения, по утверждению Ясперса, вновь и вновь обращаются к поискам всеобъемлющего смысла в качестве мыслимого руководящего нами смысла.

Намерения Ясперса рассматривать смысл в качестве благих целей вполне понятны, но надо ли сводить вопрос о смысле истории к конечному смыслу и лишать значимости все звенья исторического процесса? В чем же можно обнаружить нахождение смысла? Может ли он заключаться в замыслах или намерениях людей? К. Левит полагает, что не случайно слова «смысл» и «цель» или «смысл» и «намерение» в нашем словоупотреблении замещают друг друга². Обычно намерение, объект какого-то устремления определяет значение смысла, а смысл вещи зачастую определяется ее

² *Левит К.* О смысле истории // *Философия истории : антология.* М. : АСПЕКТ ПРЕСС, 1995. С. 263.

предназначением. Так, стол может отсылать к его назначению как обеденному или письменному столу, благодаря чему он появляется как таковой. Историческое событие тоже может отсылать к чему-то вне самого себя, поскольку действие, его вызвавшее, нацелено на нечто, в чем смысл реализуется как цель. И поскольку история есть временное движение, замысел должен предстать как цель, лежащая в будущем.

Левит убежден, что отдельные события или последовательность событий, даже если они полны значения для человека, как таковые не наполнены ни смыслом, ни целесообразностью. Наполнение смыслом – дело осуществления, которое предстает в будущем. Таким образом, Левит вопрос о содержательности исторических действий переводит в вопрос о конечных намерениях. Но вопрос о смысле, мы полагаем, неотделим от исторического процесса, и он беспрестанно воспроизводится во взаимодействиях людей. Согласно М. Мюллеру, существует смысл двух родов: частный и общий³. В первом случае мы называем осмысленным все то, что позитивно включается в протекание какого-то действия, обосновывая и поддерживая его. Так, смыслом наполнены значения слов или предложений, поскольку они констатируют факты или относят нас к какому-то положению вещей. Однако вполне правомерен вопрос: какой смысл имеет истина, бытие-в-истине нас самих? Встраивается ли снова это «бытие» в какую-то взаимосвязь, которая и делает осмысленной его истинность? Аристотель говорит, что жизнь в истине представляет для человека высший способ «бытия». Здесь в качестве «оправданного в себе самом как хорошее» выступает процесс жизни, действие, которое должно определяться не только тем, что оно производит что-то, отличное от себя, но и тем, что оно должно направляться на что-нибудь, достигать определенной точки, где оно затем может прекратиться как движение, достигшее цели.

Вопросы «ради чего?», «отчего?» сами по себе нуждаются в дальнейшем «куда?». С одной стороны, цель, а с другой стороны, мотив

³ Мюллер М. Смысловое толкование истории // Философия истории : антология. М. : АСПЕКТ ПРЕСС, 1995. С. 275.

и основание выполнения действия совпадают, они тождественны. Аристотель говорит: «Смотрят, чтобы видеть». А подобное действие, происходящее ради себя самого, ниоткуда не заимствующее свой смысл, Аристотель называет «*ἐνέργεια*», в латинском языке — это «*actus*», что переводится как процесс, деятельность. Определяя исторический процесс и отличая его от природного процесса, Мюллер говорит о нем как о взаимосвязи и непрерывности человеческих действий. Но можно ли вслед за Мюллером определять исторический смысл как «взаимосвязь действий, в которой какая-то группа людей пытается реализовать во многообразии целенаправленных акций единый тождественный смысл»? Как раз напротив — исторический процесс чреват открытостью и событийной множественностью со своим постоянно производимым потоком все новых смыслов.

Взаимодействие людей всегда происходит уже внутри понятий ими отношений, которые возможно понимать только из совместной практики людей. Люди определяются смыслом совместных действий, не сводимых к следованию правилам. Взаимодействие понимается не по конечным состояниям, а из него самого, т. е. из того «между», которое воплощено в телесностях. Это «между» и конституирует со-мысл, порождая область досознательного. Люди действуют в предзаданном осмысленном поле социальности. Общество, говоря языком Хайдеггера, действительно об-речено на смысл, оно всегда уже оказывается охваченным «речью» своей культурной традиции, или, другими словами, совокупностью социальных практик и техник, которые определяют поведение людей.

Социальный аспект смысла заключается как раз в его изначальной предпосланности, которая задается не просто языком или всей знаково-коммуникативной системой общества: мифами, символами, нарративами, дискурсами, текстами и интертекстами, но также и действием всевозможных практик и техник. Смысл предпосылается обществом, и он же конституируется в сети тех отношений, которым повелительно предшествует. Н. Луман справедливо замечает, что «...смысл — это продукт операций, использующих смысл, а не какое-то свойство мира, обязанное своим происхож-

дением какому-либо творению, учреждению или источнику»⁴. Существенные социальные практики и техники задают пространственно-временные рамки социального мира. И общество характеризуется не тем, что оно удерживает идентичность этих практик и техник, которые отличают одно общество от другого, а способностью их воспроизводить в процессировании смысла.

В процессировании смысла заключена операция по различению, ибо всякий смысл подразумевает себя самого и другого. Ж.-Л. Нанси отмечает, что смысл всегда разделяем, сообщаем, коммуницируем, т. е. по определению совместен. Смысл составляет отношение к себе как соотнесенному с другим. Совместность уже подразумевает отчетливое разделение смысла, в результате которого происходит порождение сообщества. Данный способ бытия или существования означает, что нет всеобщего бытия и общей субстанции, но есть бытие-в-месте. Этот способ бытия дает качественно специфичному – личности, группе, собранию, обществу, народу и т. д. – состояться, открывая себя.

Смысл может репродуцироваться лишь как событие. Смысл можно отзывать одновременно с двух сторон его формы, что позволяет говорить о пространственно-временном оперативном его измерении. Возникновение смысла возможно лишь при актуализации некоторого различия, на другой стороне которого всегда может быть нечто необозначенное. Классическая метафизика субстантивировала сущее, представляя его в форме вещи. Время в этом случае указывало на «первоначало», которое при всех изменениях актуализируемых различий оставалось одним и тем же. Понимая «сущее» в качестве осмысленного мира, мы способны открыть его действительное время-пространство как процесс событийного различных элементов социальности, где окажется важным вклад каждого человека в отдельности.

⁴ Луман Н. Общество как социальная система. М. : Логос, 2004. С. 45.

Контрольные вопросы

1. В чем проблема смысла истории?
2. В чем, по Ясперсу, конечность человека и коммуникация с прошлым?
3. Почему происходит отождествление «смысла», «цели» и «намерения» в философии истории?
4. В чем смысл истории как события?
5. Как вы понимаете множественность социального смысла?

Библиографический список

Азаренко С. А. Философия и история / С. А. Азаренко // Философия : учеб. пособие / под общ. ред. Т. Х. Керимова. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2013. – С. 67–87. – ISBN 978-5-7996-0950-4.

Арьес Ф. Время истории / Ф. Арьес. – Москва : ОГИ, 2011. – 304 с. – ISBN 978-5-94282-635-2.

Арон Р. Лекции по философии истории / Р. Арон. – Москва : Либроком, 2010. – 336 с. – ISBN 978-5-397-01505-9.

Артог Ф. Порядок времени, режимы историчности / Ф. Артог // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. – 2008. – № 3. – С. 19–38.

Гегель Г. В. Ф. Введение / Г. В. Ф. Гегель // Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. – Санкт-Петербург : Наука, 1993. – С. 57–158.

Зиммель Г. Проблемы философии истории: этюд по теории познания / Г. Зиммель. – Москва : Либроком, 2011. – 176 с. – ISBN 978-5-397-01720-6.

Кемеров В. Е. История / В. Е. Кемеров // Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2015. – С. 285–288.

Кемеров В. Е. Социальный процесс и динамика философии / В. Е. Кемеров // На философских перекрестках : монография. – Москва : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2019. – С. 190–219. – ISBN 978-5-8291-2452-6 АП ; ISBN 978-5-8868-7250-7 ДК.

Керимов Т. Х. Общество и история / Т. Х. Керимов // Керимов Т. Х. Социальная философия : учебник. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2018. – С. 110–126. – ISBN 978-5-7996-0950-4.

Кнабе Г. С. Общественно-историческое познание второй половины XX века, его тупики и возможности их преодоления / Г. С. Кнабе // Одиссей. Человек в истории. – Москва : Наука, 1993. – С. 247–256. – ISBN 5-02-010166-4.

Левит К. О смысле истории / К. Левит // *Философия истории : антология.* – Москва : АСПЕКТ ПРЕСС, 1995. – С. 113–124.

Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман. – Москва : Логос, 2004. – 232 с. – ISBN 5-8163-0061-х.

Мюллер М. Смысловое толкование истории / М. Мюллер // *Философия истории : антология.* – Москва : АСПЕКТ ПРЕСС, 1995. – С. 274. – ISBN 5-7567-0005-6.

Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше // *Соч. : в 2 т.* – Москва : Мысль, 1997. – Т. 1. – С. 158–230.

Фуко М. Ницше, генеалогия, история / М. Фуко // *Философия эпохи постмодерна.* – Минск : Красико-принт, 1996. – 208 с.

Уайт Х. Метаистория / Х. Уайт. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. – 528 с.

Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – Москва : Политиздат, 1991. – 527 с. – ISBN 5-250-01357-0.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ПЕРСПЕКТИВЫ СОЦИАЛЬНОЙ СИСТЕМЫ

Цель главы – показать, что социально-исторический процесс основывается на механизмах общительности, самоорганизации и самореализации. И исторически перспективным является сообщество, которое образовано на основе самоорганизации и может функционировать на принципах самоуправления, когда нет необходимости в «центре» и «пирамиде» власти, когда каждый в отдельности ответственен в своем времени-пространстве с другими. Это не означает, что социальные отношения возможно построить на «любобовных» отношениях, напротив, человеческие отношения предполагают силовое взаимодействие. И поэтому в обществе неизбежно возникают отношения господствующих/подчиненных и формируется этика сопротивления с особым точечным приложением сил, которые употребимы при определенных обстоятельствах и могут быть названы этикой повседневности.

Классическая схема социальности после Маркса предполагает трехчастную форму: традиционное общество – индустриальное общество – постиндустриальное общество. По нашему мнению, слаженно устроенной социальной формой является сообщество, аналогичное братству: «братья – дома – практики – самоорганизующееся и самоуправляемое братство». Такие отношения строятся на органических взаимодействиях индивидов в идиоритмии и не нуждаются во внешней государственной форме, поскольку они основываются на внутренней самоорганизации (см. главу 14). В социальных науках начиная с XIX в. (Ф. Теннис) принято отличать сообщество от общества. Сообществу соответствовала органическая связь между людьми, тогда как общество характеризовалось связями по интересам.

Идеи самоорганизующегося сообщества развивал теоретик анархизма Михаил Бакунин. С его точки зрения, первична для человека сама жизнь, она спонтанна, бесконечна, бездонна. В человеке первична воля и инстинкт. Человечность он противопоставляет животности. Животность – это зависимость от природы, враждебность, стремление к доминированию, насилие. Человечность – это стремление к свободе и солидарности, ее еще необходимо обрести. Человек – носитель достоинства, он не сводится к тому, что есть, а предполагает уважение, поскольку обладает потенциальностью кем-то стать. Человек обладатель бездонности (предвосхищение экзистенциализма). По Бакунину, человек и самое общественное существо, и самое индивидуальное. История человека определяется преодолением в себе животности, стремлением к знаниям и наукам, а также инстинктом бунта. Последнее – творческая страсть, интуиция к сопротивлению, начало свободы. Свобода не может быть в единственном числе, она предполагает освобождение других. На этом пути становится государство как нечто, что омертвляет человека, убивает солидарность, нарушает органику социальных связей. Государство – орудие власти имущих. Жизни нельзя предписать какой ей быть, она пробивает себе дорогу через революцию, как прорыв жизненной энергии. Революция не делается партиями и их вождями, ее осуществляет трудовой народ. Последний не требует просвещения, поскольку является носителем «народного идеала». Революцию не делают «из головы», ее находят в жизни, в традиции самого народа, который представляет себе землю общей, не приемлет частной собственности и обладают опытом общения и самоуправления. Бакунин предлагает не навязывать ничего народу «сверху», а находить все в самой жизни, в спонтанной ее самоорганизации.

Эти идеи получили развитие в этическом ключе в учении Петра Кропоткина, который социальность основывал на идеи общительности (взаимопомощи). Его исследования поведения животных показывали, что в природе преобладает солидарность и выживают те животные, которые проявляют ее. Вражда происходит между видами, а внутри вида царит солидарность. Тем самым

Кропоткин выступал против социал-дарвинизма, но одновременно и против марксистской теории классовой борьбы. Свое учение он основывал на общечеловеческой солидарности. Этика Кропоткина полна человеческого благородства и великодушия. Она представляется весьма актуальной в век природных и социальных катаклизмов. На место власти и закона, принуждения и насилия он предлагал этику, как главную основу исторического процесса. С его точки зрения, любая революция – утопия, любая власть – насилие, всякая политика – мерзость. Человек устремлен к счастью и лучшее, что он может сделать, – это устраниться от негативности политического и раствориться в народе, принося счастье ближнему. Здесь созиданием разрушается все негативно-историческое. В основе исторического процесса действуют механизмы самоорганизации и самоуправления. Анархия, предлагаемая Кропоткиным, является способом самоорганизации людей на основе общительности, без «центра», без «пирамиды» власти, где каждый в отдельности ответственен. Община индивидов – это самоорганизующаяся структура, подвижная и постоянно изменяемая.

На отечественной почве рождались достаточно «миролюбивые» концепции социальности. Представляется заслуживающей внимания и осмысления философия хозяйства Сергея Булгакова. Европейский протестантизм порождает мир, в котором господствует экономизм, с установками на пользу, выгоду и богатство. Другое дело, русское православие. С точки зрения С. Булгакова, хозяйство – феномен широкий, он включает весь мир, Бога и человека, где последний не измеряется только деньгами. Хозяйство – это жизнь в целом. Мать с ребенком составляют хозяйство, потребность же при этом в деньгах – это уже собственно экономика. Согласно Булгакову, хозяйство возможно только на основе христианской любви и Святой Софии. Философия хозяйства являет собой экономическую теорию вкуче с христианскими ценностями и социальной справедливостью. В основе философии хозяйства Булгакова лежит идея Святой Софии. Идея Софии восходит к Вл. Соловьеву, который в ней видел вечный замысел Бога о мире, свет Троицы, изливающийся вечно. По Булгакову, в Софии заключена символическая

судьба России. Хозяйство должно быть софийно, т. е. мудро, исполнено высших смыслов, и оно является таковым, когда человек занят созидательной деятельностью – растит хлеб, ухаживает за скотиной, ведет ремесло, строит дом, т. е. обустроивает вокруг себя мир, он действует не грубо материально и необходимо, но стремится улучшить бытие, украсить его и усовершенствовать. Согласно такой экономике, труд основывается не на эгоизме и выгоде, он отрицает эксплуатацию. Это свободный труд свободных людей. Социальная система должна быть софийна, поскольку мир – это храм, который надлежит держать в чистоте и украшать. Вместо довлеющей власти и угнетения в мире, по Булгакову, должны и могут восторжествовать любовь и солидарность. Однако такому идеалистическому взгляду противостоит то обстоятельство, что человеческие отношения – это всегда силовые отношения, которые находятся в действии и существуют только в нем.

В самом деле, Гомер еще до Гераклита отмечал в «Илиаде», что в основе мироздания лежит «полемос» – война, столкновение противоположностей. Бытие того или иного сущего стремится утвердиться в борьбе с другими сущими этого мира. У разных народов были разные причины для ведения войны, и их специфика закрепились в языке. У англичан слово «война» – *war* – происходит от глагола *ware* – торговать. И действительно, англичане вели войны прежде всего ради торговли, за рынки сбыта. Это войны ради прибыли и барышей. Немецкое *der Krieg* происходит от глагола *kriegen*, что значит «захватывать, добывать жизненную территорию других народов». Русское слово «война» происходит от слова «вина», нашему человеку непременно нужно осознать, кто виноват, и только тогда он действительно вступает в битву (от слова «бить»), собравшись в рать (от «реть» – стремиться), и в сражении разит насмерть врага. Победа в освободительной войне осознается и как «беда», потому что в войне всегда приходится нести урон. Люди вели войны в прошлом, они продолжают их вести и поныне, хотя сейчас войны видоизменяются: из крупномасштабных они перешли в локальные или гибридные.

Возникает подозрение, что причиной войн является то насилие, которое исконно заложено в самом человеке, так мыслит Рене Жирар¹. Он уходит от тривиального толкования насилия, обнаруживая его сложную природу. Согласно его мысли, насилие можно укротить только самим же насилием. После того как в ситуации конфликта в обществе «пролилась кровь», наступает единодушие, которое вносит мир и согласие между людьми. Согласно Жирару, противостоять насилию бесполезно, следует лишь встать на его сторону в «великом творческом порыве». Мы полагаем, что мир – это взаимодействие сил, которое имеет место в человеческих отношениях. А всякая сила всегда противопоставляет другую силу. Насилие же не есть следствие проявления силы, поскольку насилие деформирует противоположную силу, и она, таким образом, лишает себя возможности проявлять собственную силу. Конфликт и напряжение в отношениях необязательно должны оборачиваться насилием. Здесь возможны продуктивные решения без прибегания к разрушительным действиям.

Мы исходим из социально-топологической точки зрения, согласно которой быть – это значит устанавливать со-бытийные отношения с другими, т. е. быть в сообщении с другими, осуществляя собрание вместе и добиваясь взаимопонимания, репродуцируя собранное сообщество в каком-то времени и пространстве. Некоторые настаивают, что война возникает в ходе борьбы за ресурсы, но только ли? Не стоит ли за войной или, точнее, не проявляется ли за ней продвижение, поддержание, укрепление и продлевание тех сил, которые связывают людей неодолимыми узами? Человеческие отношения – это взаимодействие сил, внутри которых и разыгрывается вся драма связей между людьми. А предлог для столкновения на материальной или эмоциональной основе здесь оказывается вторичными. Главное то, что человеческие отношения – это силовые отношения, и они всегда находятся в действии и могут существовать исключительно в нем. Это положение только усиливается в наш век обострения конкурентности и состязательности.

¹ Жирар Р. Насилие и священное. М. : Новое лит. объединение, 2000.

Именно в этой точке взаимодействия сил обнаруживаются как властные, так и этические отношения (власть от «волость» – область сосредоточения сил). Власть, как и этика, не надстраивается над силовыми отношениями, а естественно и неизменно производится в них самих. В преувеличенной форме власть выступает в качестве подавления. Но в этих же отношениях возможны уступки и договоренности. Но не приближаемся ли мы в этом случае к праву, политике или этике как нормативным определенностям? Скорее, в точке сопряжения сил мы в конечном итоге обнаруживаем этику. Слово «этнос» (этика) у древних греков означает привычное местопребывание, где, по Гераклиту, обнаруживается близость к даймону – разделению, расколу и преодолению привычного (Хайдеггер). Человеческие отношения, как полагание и развертывание силовых отношений, выводят нас на этику силовых отношений, в которых непреодолимо действуют демонические (разделяющие) силы власти, борьбы, столкновения, а в пределе – и войны. Итак, мы попадаем в логику, связывающую силовые отношения (а человеческие отношения все таковы) с властными отношениями и отношениями борьбы и войны, где необходимо обнаруживается этика, которая сливается с политикой. Это не действия, ориентированные на должное поведение (не должно быть должным из чувства долга – Ж. Деррида), а политика точечного приложения и распределения сил, которые уместны при данном стечении обстоятельств.

Сообщество в современной философии после М. Хайдеггера предпочитают называть бытием-друг-с-другом. Последнее – это не простая совокупность «одних» и «других». Они со-существуют вместе способом один за другого и один с другим. Никакое одно нельзя представить до существования одного-с-другим. Русская традиция говорит по преимуществу от «мы», а «я» называет последним словом в алфавите. Для Э. Гуссерля первым в себе бытием является трансцендентальная intersубъективность как трансцендентальная солидарность, т. е. не как эмпирическая одновременность, а именно сконструированная из самой себя социальность. Бытие-в-месте – это не слипшееся единство, а напротив, оно, как обязательное, со-держит в себе фигуру «другого». Другой может быть

представлен как другой вне себя или как другой в себе. Любая самость может существовать только «с» другой самостью. Не в этом ли состоит идея «соборности»? Или, другими словами, самость остается в себе лишь выходя за свои пределы «с» чем-то или кем-то. Это языковая частичка «с» или «со», порою не бросаясь в глаза, обнаруживается в словах *событие, сознание, совесть* и др. Чтобы существовать, индивид оказывается выставленным из себя в со-существование с другими. Библейское «возлюби ближнего как самого себя» – это не проявление эгоизма в смысле предпочтения себя другим. В этом требовании открывается отношение к своему «я» как образцу, в подражании которому обеспечивается любовь к другому. В другом надлежит любить собственное «я», и наоборот, собственное «я» во мне – это любовь к другому. Ибо собственная самость может «со» – существовать только через другого. Их со-измеримость продиктована изначальностью со-стояния человеческого мира, которое представлено бытием-друг-с-другом!

Взаимодействие людей – это отношение сил, а сила не может существовать в единственном числе, ибо она предполагает противосилу. Эта сила может проявляться в действиях, в каких-то формах практики. Конституирование субъекта происходит из множества тел, сил, энергий, желаний, мыслей и т. п. Когда мы осмысливаем формы борьбы, столкновения или господства, то нужно исходить не из отдельного субъекта, а из его отношения с другим в реальных проявлениях, обнаруживая, как само это отношение определяет связанные с ним составляющие. Подобного рода отношение производит господствующего и подчиненного, а точнее говоря, происходит взаимоконституирование господствующего и подчиненного. Главное здесь не генезис господствующего, а производство субъектов или взаимоконституирование субъектов в качестве господствующего и подчиненного, которое происходит в силовых отношениях. Фуко отмечает: «Закон не рождается из природы, возле источников, посещаемых первыми пастухами; закон рождается из реальных битв, побед, убийств, завоеваний, которые имеют свою дату и своего ужасного героя; закон рождается из сожженных городов, опустошенных земель; закон рождается из агонии невинных

младенцев, убиваемых при свете дня»². Закон не воплощает собой состояния перемирия или появившейся в результате победы. Здесь война мыслится в виде всемирного шифра. В обществе продолжается беспрестанная война между двумя группами – властвующими и подчиненными, где всем правят силовые отношения: асимметрия, децентрализация и борьба сил.

Благодаря этому обстоятельству диалектику можно было бы представить в качестве универсального дискурса и исторического развития через столкновение противоречий и ведение войны. Однако насколько корректно диалектику представлять в этом качестве? Фуко отмечал: «По сути диалектика превращает борьбу, войну и столкновение в логику или так называемую логику противоречий; она их включает в двойной процесс развития тотального знания и обновления рациональности, которая одновременно является целевой, но не связанной с сущностью вещей и во всяком случае необратимой»³. Такое впечатление, что диалектика скрывает глубинную войну противоположностей, которая вовсе и не предполагает их снятия. На поверхности общества скорее обнаруживается непрестанная война рас. По этому поводу Фуко говорит: «Очень рано можно заметить те основные элементы, которые обуславливают войну и содействуют ее сохранению, продолжению и развитию: это этнические, языковые различия, различия в силе, мощи, энергии и насилию; различия в жестокости и варварстве, это в целом завоевание и порабощение одной расы другой. Общества в основе своей держатся на двух расах. Это и есть сформулированная начиная с XVII века идея, согласно которой общество всецело охвачено столкновением рас, она послужила матрицей всех будущих форм, с помощью которых позже будут выражать природу и механизмы социальной войны»⁴.

Мы исходим из «восходящей онтологии» М. Деланда – схемы социальности «индивиды – институты – города – государства»,

² Фуко М. «Нужно защищать общество»: курс лекций, прочитанных в Колледж де Франс в 1975–1976 учебном году. СПб.: Наука, 2005. С. 67.

³ Там же. С. 75.

⁴ Там же. С. 77.

которую мы дополнили целостностью дома (см. главу 9), и она приобрела следующий вид: «индивиды – дома – институты – города – государства». Обычно отмечается, что во внутреннем пространстве дома формируются теплые и близкие отношения индивидов, и это безусловно так. Однако необходимо отметить, что даже среди самых близких людей время от времени происходят споры, разногласия, борьба и настоящее противостояние. И получается, что одновременно в границах пространства дома люди приобретают опыт преодоления этих негативных, но неизбежных форм отношений. Поэтому мы утверждаем, что дом становится «колыбелью» этических отношений во всей их многоплановости: и в плане «должного поведения», и в плане политики действия.

П. Бурдые в работе «Дом, или Перевернутый мир» обращает внимание на существующую в доме оппозицию мужского и женского, задающую политику отношений⁵. Бурдые рассматривает устройство кабийского дома, соответствующего нормам традиционного общества. Следы этого устройства обнаруживаются и в современном обществе. Совсем не нужно разделять структуралистской методологии автора, чтобы принять то положение, что политика как принцип доминирования и подчинения производится в отношениях мужчин и женщин и оказывается заложенной в их телесном различии и поведении. Заметим прежде, что телесные различия мужчин и женщин реализуются в устойчивой привычке носить свое тело, по-особенному говорить или манере держать себя. За мужским телом устанавливаются такие определенности, как прямота, твердость и открытость, которые превращаются в устойчивую диспозицию женскому телу как гибкому, мягкому и закрытому. В практике телесных отношений эта диспозиция воспроизводится языком, проникает во все социальные отношения и принимает характер ценностей. За прямотой, твердостью и открытостью (честностью) в действиях, намерениях и говорении устанавливается позитивная ценность, в то время как мягкость, гибкость и закрытость в данной бинарной оппозиции приобретают характер

⁵ Бурдые П. Дом, или Перевернутый мир // Практический смысл. СПб. : Алетейя, 2001. С. 517–541.

мягкотелости, изворотливости и нечестности. Наш глаз замыливается, и мы перестаем замечать, что первая тройка ценностей имеет «мужское» происхождение, а вторая тройка – «женское». Маскулинное общество выбирает в качестве эталонных ценностей мужские, а женские репрессируются и подавляются. Целеустремленный, решительный, открытый (мужской) тип действия оказывается противостоящим необязательному, нерешительному, колеблющемуся (женскому) типу действий. Таким образом, в обществе получает одобрение одна система ценностей, тогда как фактически их две.

Оппозиция «мужское–женское» по-особенному преломляется в доме. «Дом, – пишет Бурдье, – это микрокосм, организованный в соответствии с теми же оппозициями, которые организуют универсум, находится с последним в отношении гомологии. С другой точки зрения, мир дома, взятый в его целостности, оказывается с остальным миров в отношении оппозиции, основания которой совпадают с основаниями, организующими как внутреннее пространство дома, так и остальной мир и – шире – все сферы существования»⁶. Возделывание людьми земли связывается с созданием социального пространства, а также совмещается с действиями, создающими дом. В основаниях этого процесса находятся социальные тела мужчин и женщин, взаимодействие которых нуждается в энергиях и сооружении жилища.

Как действия, так и ритуалы, производимые внутри дома, ориентированы на поддержания плодородия поля и дома в их неделимости. И действительно, дому потребно быть полным, чтобы поле было полным, и женщина содействует плодородию поля, трудясь над сбережением, накоплением и сохранением благ, которые создал мужчина. Отсюда народная поговорка: «Женщина – как озеро, мужчина – как родник». Он производит и приносит, а она принимает и сохраняет. О хорошей хозяйке говорят как об экономной, но щедрой, ибо последнее является выражением достатка и гарантией его в будущем. Женщине вменяется превращение дома во вместилище изобилия, поступающего извне, словно в живот, который,

⁶ Бурдье П. Дом, или Перевернутый мир. С. 528.

как земля, получает внутрь себя семя; и напротив, женщина должна сопротивляться центробежным силам, могущим отчуждать у дома те вложения, которые в него делает мужчина.

Итак, как тот, так и другой универсум соотносится со своей ориентацией и двумя движениями, имеющими символическое значение: это движение от порога к очагу (центростремительное движение), должное обеспечивать изобилие, за которое ответственна женщина, и движение от порога к внешнему миру (центробежное движение), которое включает в себя результаты будущей производительной деятельности, за которую ответственен мужчина. «Эти два симметричных и перевернутых пространства не взаимозаменяемы, но иерархизированы. Ориентация дома в первую очередь определяется извне, с точки зрения мужчин, или, если можно так сказать, мужчинами и для мужчин – как места, откуда выходят мужчины»⁷. Господствующее положение сохраняется за женщиной. Главенство, производимое движением по направлению к внешнему миру, благодаря которому мужчина утверждает себя в качестве мужчины, разворачиваясь спиной к дому и лицом к другим мужчинам и избирая себе дорогу на восток мира, значит только одну из форм решительного отвержения природы, без которого невозможен был бы отход от нее.

Наличие мужского и женского в мире служит его воспроизводству. Вместе с тем у каждого из этих начал своеобразные позиции и различные способы действия. Мужское созидает новое и стоит на страже справедливости, женское – хранит и осуществляет заботу. Впрочем, в каждом из нас есть мужское и женское, и мы можем проявляться то в одном плане, то в другом. Уже греки в Аполлоне видели женственного мужчину, а в Артемиде – мужественную женщину. И все же способ действия мужчины – присвоение, а женщины – освоение. Мужчина ориентирован на цель, а женщина на процесс. Женщина – это дарение. Мужчина – атака, агрессия. Женщина предполагает медленное распространение и выравнивание; стремление не исчерпать все до дна, а разместиться возле,

⁷ Бурдые П. Дом, или Перевернутый мир. С. 539.

подле, став подлинным отношением. История Европы – господство мужского и подавление женского. Но миру нужно как мужское, так и женское. Современности придется решать проблему диалога между мужчинами и женщинами на равных. Первоначально феминистки боролись за свои женские права, стремясь занять мужское место. Однако нужно ли женщине отказываться от женского? Ведь сущностно женскому принадлежит соблазн, а соблазн являет собой такую игру видимостей, такую ответную «политику» женщины, которая оборачивает вспять привычные оппозиции: сильный мужчина и слабая женщина, смысл и власть. Соблазн – это игра видимостей, которая таит в себе секрет женской силы. Это игра, где теряются границы того, что соблазнительнее – соблазнять или уступить соблазну? Хотя уступить соблазну – лучший способ соблазнить самому. Все это вводит нас в бесконечную игру, где нет подавления одного другим, где нет субъекта и объекта, где мужчины и женщины находятся в политике отношений на равных. И есть только бесконечная игра по производству и воспроизводству чувственности и способов существования.

Но вернемся к дому как таковому. Дом для человека – это семья, родной язык, друзья, возлюбленный человек; это привычная территория проживания, специфическая еда, предметы повседневного обихода, личные привычки и народные обычаи – все то, что составляет особый образ жизни, к чему человек относится трогательно и с любовью. В доме возникают образцы повседневного бытия в повторяющихся множестве раз жизненных ситуациях, состоящих из большого числа традиций, самых различных привычек и т. д., что способствует решению большинства проблем повседневной жизни. Образ жизни, сформированный внутри дома, управляет действиями индивидов и во внешних отношениях. У индивида появляется способность предвидеть направленные на него действия другого, а также ответные действия другого на его социальные поступки/проступки. В доме не только формируются привычные схемы поведения, но и закладываются способы решения конфликтов, противостояний и самых различных экзистенциальных проблем, вплоть до отношений к болезням и смерти.

Вместе с тем власть проникает в любые отношения в качестве необходимости в управлении. Возникает вопрос: а преодолимы ли отношения господства/подчинения в социальных отношениях, возможен ли вообще уход от борьбы между властвующими и подчиненными в обществе? Мы полагаем, что дело не в уходе от борьбы, а в правильной организации взаимодействия противоборствующих сторон. Согласно Мишелю де Серто, в обществе имеются практики властвующих (это – «сильные», «производители») и практики подчиненных (это – «слабые», «потребители»)⁸. Определяющим для последних является способность к сопротивлению. Находясь в силовых отношениях, «сильные» фиксируют за собой территории и временные режимы, модели рациональности. При этом «подчиненные» стремятся освоить и изменить практики «властвующих», а в случае неудачи они обращаются к социальному творчеству, используя маневрирование, симуляцию, смекалку, ловкие проделки. Стратегия «властвующих» строится на контроле над территорией, целеполагающем действии и угрозе. «Обороняющиеся», напротив, опираются на тактики без общего плана действий, нанося спорадически удар за ударом, при этом они извлекают выгоду из «случаев» и зависят от них. Стратегия организуется утверждением власти, а тактики определяются отсутствием власти и непременной «этикой упорства» со стороны «обороняющихся». Собственно, эту этику упорства и сопротивления с точечным приложением и распределением сил, которые пригодны при каком-то конкретном стечении обстоятельств, мы и склонны называть политикой как этикой повседневности.

В истории современности наблюдается движение человечества к обществу контроля и слежки, где нужно будет демонстрировать признаки лояльности, чтобы получать бонусы от системы (в виде, например, бесплатного отпуска), и, напротив, в случае неблагодарности можно лишиться всех возможных поощрений от государства. В современном Китае уже практикуется система социальных рейтингов. И если человек ссорится с соседями, постоянно

⁸ *Серто М. де. Изобретение повседневности. 1 : Искусство делать. СПб. : Изд-во Европ. ун-та, 2015.*

«сидит» в компьютере и т. п., то он приобретает низкий балл и ему становятся недоступными, например, билеты на поезд, его не берут в пищевую промышленность, его дети учатся в плохих школах и т. п. Если человек попался на правонарушении, он теряет массу бонусов. В обществе контроля происходит консервация системы и усиление власти. Чтобы оставаться у власти, системе необходимо постоянно убирать людей, потенциально претендующих на власть. Но власть не может сделать давление тотальным, поэтому необходимо незаметное использование силовых органов. В то же самое время людей необходимо «делать счастливыми» (многого дозволяется, вплоть до легализации наркотиков). И при этом необходима имитация каких-то социальных изменений, борьбы кого-то против кого-то, чтобы людям не стало «скучно» и они не потеряли чувство жизни (например, борьба меньшинств). Но данная социальная динамика должна находиться в границах дозволенного. Этому способствует производство усредненного человека через систему образования. В образовательных учреждениях падает просветительский уровень, учителя пытаются ориентировать учащихся не на знания и способы думания, а на навыки и компетенции. Однако властной системе необходимо обновление. В связи с чем продолжает функционировать система социальных лифтов. В редких случаях способных детей из низов «вытягивают» в «высокую» элиту и тем самым нейтрализуют потенциального лидера протеста. Кроме того, система должна «выпускать пар» и поставлять обществу «мечту», чтобы сохранять иллюзию возможности осуществления человеком своих желаний (якобы Билл Гейтс в гараже создал гигантскую корпорацию и т. п.).

Авторитарная властная система нерушима, покуда в ней нет сомнения в своей правоте. И она озабочена снижением потребления и снижением популяции потребителей, что достигается за счет снижения уровня здравоохранения (лечение по скайпу). Таким образом добиваются снижение популяции, не используя при этом открытого военного противостояния. Здесь имеют место скорее гибридные войны. Переформатирование социальной системы совершается окольным путем. Так, в Европе фактически образуются

два этнических анклава: с одной стороны, арабские и африканские мигранты, а с другой – старые европейцы. Эти анклавы замкнуты и враждебно настроены друг к другу. Рано или поздно этот «котел» взорвется и произойдет столкновение разных анклавов, что и приведет к снижению потребления и потребителя. Таким образом происходит консервация системы и переформатирование ее в пользу незначительного меньшинства. Что касается России, то вот уже на протяжении тридцати лет в ней господствует идеология «обогащения» вопреки укорененным в ней представлениям о социальной справедливости. Происходит самопроизводящееся разложение системы в интересах узкого круга лиц. В конституции страны отсутствует установка на идеологию и потому остается неясным, куда движется Россия. Требуется широкая политическая активность масс, чтобы побудить элиту отстаивать интересы страны и ее общественного большинства.

Развитие технологий способствовало возникновению интернет-сообщества, которое именуют еще «множеством». «Множество» отличается от неорганизованной толпы или массы (М. Хардт, А. Негри), логика его действия не предполагает иерархии и центра и поэтому голосом обладает каждый из его членов. При этом члены интернет-сообщества оказываются способными к направленным действиям и, в отличие от толпы, могут составлять определенную социальную силу, способную противостоять «центру» и тоталитаризму.

Контрольные вопросы

1. Каковы исторические перспективы социальной системы?
2. Как определяли самоорганизующееся сообщество теоретики анархизма Бакунин и Кропоткин?
3. В чем суть политики как этики повседневности?
4. Любое «сам» и структура «с» как бытие-друг-с-другом.
5. В чем состоит проблема «Как жить вместе?»?

Библиографический список

Агамбен Дж. Грядущее сообщество / Дж. Агамбен. – Москва : Три квадрата, 2008. – 144 с. – ISBN 978-5-94607-107-6.

Бакунин М. А. Государственность и анархия. Борьба двух партий в Интернациональном обществе рабочих / М. Бакунин // Бакунин М. Философия. Социология. Политика. – Москва : Центр стратегической конъюнктуры, 2014. – С. 267. – ISBN 978-5-906233-78-3.

Бланио М. Неопишемое сообщество / М. Бланио. – Москва : Моск. филос. фонд, 1998. – 79 с. – ISBN 5-85133-053-8.

Блок М. Апология истории / М. Блок. – Москва : Наука, 1973. – 234 с.

Бурдые П. Практический смысл / П. Бурдые. – Санкт-Петербург, 2001. – 562 с. – ISBN 5-89329-351-7.

Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – Москва : Прогресс, 1990. – 808 с. – ISBN 5-01-001584-6.

Вильчек В. М. Алгоритмы истории / В. М. Вильчек. – Москва : Прометей, 1989. – 219 с. – ISBN 5-7567-0368-3.

Гердер И. Г. Идеи к философии человечества / И. Г. Гедер. – Москва : Наука, 1977. – 704 с.

Гидденс Э. Устроение общества. Очерк теории структуризации / Э. Гидденс. – Москва : Академический проект, 2005. – 528 с. – ISBN 5-8291-0629-9.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2004. – 400 с. – ISBN 5-93615-017-8.

Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Э. Дюркгейм. – Москва : Канон, 1995. – 352 с. – ISBN 5-88373-037-X.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / И. Кант // Соч. – Москва : Чоро, 1994. – Т. 8. – 718 с. – ISBN 5-8497-0008-0.

Керимов Т. Х. Другая социальность / Т. Х. Керимов // Керимов Т. Х. Неразрешимости. – Москва : Академический проект, 2007. – С. 4–27.

Кнабе Г. С. Общественно-историческое познание второй половины XX века, его тупики и возможности их преодоления / Г. С. Кнабе // Одиссей. Человек в истории. – Москва : Наука, 1993. – С. 247–256. – ISBN 5-02-010166-4.

Коллингвуд Р. Дж. Идея истории : автобиография / Р. Дж. Коллингвуд. – Москва : Наука, 1980. – 486 с.

Кропоткин П. А. Этика : избр. тр. / П. А. Кропоткин. – Москва : Политиздат, 1991. – 496 с. – ISBN 5-250-01295-7.

Лаклау Э. Невозможность общества / Э. Лаклау – Москва : Логос, 2003. – № 4–5. – С. 54–57.

Луман Н. Тавтология и парадокс в самоописаниях современного общества / Н. Луман // Социологос. – Москва : Прогресс, 1991. – Вып. 1. – С. 194–218.

Мизес Л. фон. Теория и история. Интерпретация социально-экономической теории / Л. фон Мизес. – Москва : Социум, 2013. – 384 с. – ISBN 978-5-91603-073-0.

Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти. – Санкт-Петербург : Ювента : Наука, 1999. – 605 с.

Мосс М. Общества. Обмен. Личность : Труды по социальной антропологии / М. Мосс. – Москва : КДУ, 2011. – 416 с. – ISBN 978-5-98227-695-7.

Монтескье Ш. Избранные произведения / Ш. Монтескье. – Москва : Госполитиздат, 1955. – 803 с.

Парсонс Т. О социальных системах / Т. Парсонс. – Москва : Академический проект, 2002. – 832 с. – ISBN 5-8291-0242-0.

Рикер П. История и истина / П. Рикер. – Санкт-Петербург, 2002. – 400 с. – ISBN 5-89329-520-X.

Сеннет Р. Падение публичного человека / Р. Сеннет. – Москва : Логос, 2002. – 424 с.

Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / М. Хайдеггер. – Томск : Водолей, 1998. – 384 с.

Хардт М. Империя / М. Хардт, А. Негри. – Москва : Праксис, 2004. – 440 с. – ISBN 5-901574-40-0.

Хоружий С. С. Социум и синергия: колонизация интерфейса / С. С. Хоружий. – Казань: Казан. инновац. ун-т им. В. Г. Тимирязова (ИЭУП), 2016. – 452 с. – ISBN 978-5-8399-0593-1.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко. – Москва : Прогресс, 1994. – 408 с. – ISBN 5-85962-021-7.

Уайт Х. Метаистория / Х. Уайт. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. – 528 с.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Основное положение данного учебного пособия состоит в том, что философия истории опирается на социальную философию и играет определяющую роль в переориентации как обществознания, так и всей современной философии. Для объяснения этого положения мы даем определенное представление о современной социальной онтологии и способах ее влияния на социально-гуманитарные науки, включая философию. В учебном пособии рассматриваются основные темы современной философии истории и общие направления выработки ее обновленных сторон. Действительное понимание роли философии истории в рамках социальной онтологии предполагает необходимость полного обновления как методологии социально-научного познания, так и традиционных философских построений. Философия истории прокладывает путь познания общества, минуя ловушки метафизических исследовательских подходов. Вместе с тем она требует основополагающего пересмотра эпистемологических и философских оснований социально-научного знания с тем, чтобы как можно конгруэнтнее представить процессуальную природу исторического явления. Значительным вкладом современной философии истории в социальные науки стало вскрытие «историчности бытия», безосновной исторической событийности, понимание того, что «быть» – это значит быть в становлении, быть в изменчивости и развитии, быть со временем, быть в событии.

Социальная онтология позволяет становление истории рассматривать как становление временем-пространством. Социальная коммуникация и социальная практика дают возможность вскрывать механизмы многоуровневого исторического процесса. Эти аспекты данного подхода помогают найти определенную направленность социально-философских исследований, увидеть общую методологическую устремленность, их взаимосвязь с формами социальной

коммуникации и практики. Поэтому философско-историческая мысль критически пересматривает устоявшиеся схемы исторического и общественного развития, такие, например, как марксистская схема «традиционное общество – индустриальное общество – информационное общество», и полагается на «восходящую онтологию» М. Деланда, которая в качестве исходной использует следующую теоретическую схему исторического и общественного процесса: «взаимодействие индивидов – дома – институты – города – государства».

В рамках социальной онтологии произошла проблематизация темы Другого и темы «Как жить вместе?». Только на этой основе можно говорить об эффективно устроенном общественном целом такой социальной формы, как сообщество, аналогичное братству: «братья – дома – практики – самоорганизующееся и самоуправляемое братство». Эти отношения не нуждаются во внешней государственной форме и строятся на органических взаимодействиях индивидов в идиоритмии, поскольку они основываются на внутренней самоорганизации.

Учебное издание

Азаренко Сергей Александрович

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Учебное пособие

Заведующий редакцией *М. А. Овечкина*

Редактор *Н. В. Чапаева*

Корректор *Н. В. Чапаева*

Компьютерная верстка *Г. Б. Головиной*

Подписано в печать 30.06.2021. Формат 60×84/16.

Бумага офсетная. Цифровая печать.

Уч.-изд. л. 9,2. Усл. печ. л. 10,7. Тираж 30 экз. Заказ 110.

Издательство Уральского университета.

Редакционно-издательский отдел ИПЦ УрФУ

620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.

Тел.: +7 (343) 389-94-79, 350-43-28

E-mail: rio.marina.ovechkina@mail.ru

Отпечатано в Издательско-полиграфическом центре УрФУ

620083, Екатеринбург, ул. Тургенева, 4.

Тел.: +7 (343) 358-93-06, 350-58-20, 350-90-13

Факс +7 (343) 358-93-06

<http://print.urfu.ru>

